XXV. Jahrgang 1908.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

begründet
von
D. **Friedrich Meili** †
weitergeführt
von
Aug. Waldburger
Pfarrer in Ragaz.

Jahresabonnement:
Fr. 6.— für die *Schweiz.* M. 6.— für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1908.

117352

V.25
1908

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Dr. **K. G. Götz** in Basel, Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Reformation 113–132, 153–170

Dr. theol. **C. W. Kambli**, Christentum und soziale Bewegung . . 241–272

Adolf Keller, Pfarrer in Genf, Die Kirchenreorganisation in Genf . 224–232

Dr. med. **Kielholz**, Der Selbstmord vom psychiatrischen Standpunkt 32–36

Dr. **Ludwig Köhler**, Pfarrer in Äugst, Zu den Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa 210–213

— Syrische Literatur- und Kulturstudien 213–224, 273–282

— Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung 36–38, 182–185

Leonhard Schmid, Pfarrer in Rorschach, Das Gewissen 15–32

Prof. Dr. **P. W. Schmidt**, J. Wellhausens Anmerkungen zu den Johanneischen Schriften 141–150

Prof. Dr. **P. Schweizer** in Zürich, Die religiöse Auffassung der Weltgeschichte. Eine geschichtsphilosophische Studie, dem Andenken Alexander Schweizers zu seinem 100-jährigen Geburtstag (14. März 1908) gewidmet 49–112

A. Waldburger, Pfarrer in Ragaz, Partei und Parteien 193–206

— Berichtigung dazu 288

— Ein modernes Pfarrhaus 232–237

Ernst Wipf, Pfarrer in Weiach, Gottfried Kellers Religion, ihr Werden und Wesen 1–14

Hans Wirz, Pfarrer in Staufberg, Die Erziehung zum Glauben an Gott 132–141, 171–182

J. Wirz, Pfarrer in Benken. Ein Dank 207–210

Bekanntmachung der Karl Schwarz-Stiftung 152, 192

Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1908 48

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion 288

Bücherschau von *A. Farner* †, *L. Köhler*, *J. Wirz*, *A. Waldburger* 39–48, 150–152, 185–191, 237–240, 282–287

Zeitschriftenschau . . . . . je 3. u. 4. Umschlagseite.

Gottfried Kellers Religion, ihr Werden und Wesen.[1])

Zwanglose Betrachtungen für einen Pfarrverein

von

Ernst Wipf, Pfr., *Weiach* (Kt. Zürich).

Wir sind Theologen. Über Gott und die Fragen, die sich für die Menschen an dieses Wort knüpfen, nachzudenken und von diesem Standpunkt aus die Welt anzusehen, ist seit unserer Jugendzeit unser Beruf. In dieser bestimmten Gedankenwelt zu leben, von Gott und göttlichen Dingen zu reden ist unser Amt und ist uns so zur Gewohnheit geworden, dass wir gar nicht mehr anders können. Da gewährt es ein eigenartiges Vergnügen, je und je einen Einblick tun zu können in das Wesen eines Menschen, der nicht theologisch denkt und zu sehen, wie Gott und Welt in seinem Kopf sich spiegeln, was für Empfindungen sie in seinem Gemüt wecken und welche Stellung solch ein Fremder zu den Fragen einnimmt, die uns als Theologen beschäftigen.

Aber die Sache hat auch ein praktisches Interesse. Als Pfarrer stehen wir auf einsamem Posten mitten in einer Welt, die ganz anders geartet ist, anders denkt und anders fühlt. Wir machen uns diese Sachlage meist viel zu wenig klar. Von Natur sind wir geneigt, das, was uns als Wahrheit einleuchtet, als allgemein gültig anzusehen und zu erwarten, dass auch Andere ohne weiteres diese Gültigkeit empfinden und anerkennen. Geschieht das nicht, bleiben sie ruhig und sehen uns verständnislos an, wo wir ihren Beifall erwarten; bleiben sie nach wie vor kühl bis ins Herz hinein da, wo wir die höchste Freude empfinden und erwachen sie auch fernerhin zu freudigem Leben da, wo wir kühl bleiben, so sind wir leicht geneigt, ihnen solches Tun als persönliche Schuld anzurechnen. Wir wittern bösen Willen dahinter oder uns geltende Gehässigkeit.

Aber auch hier gilt: tout comprendre c'est tout pardonner, oder, wenn auch nicht alles unbesehen verzeihen, so doch milder und ohne persönliche Schärfe urteilen. Freilich kommt es nicht häufig vor, dass ein Mensch, der uns nicht nahe steht, uns seine

---

[1]) Gottfried Kellers Werke erschienen in den neueren Ausgaben in anderem Druck und veränderter Paginierung. Bei den Zitaten ist deshalb die benützte Auflage angemerkt; beim Grünen Heinrich (Gesammelte Werke I.—IV. Band), der für unsern Zweck besonders in Frage kommt, die Seitenzahl der 24. und der 39. Auflage.

Seele erschliesst, dass wir ruhig darin lesen können, und ganz selten ist, dass ein solcher uns hinabsehen und horchen lässt in den tiefsten Grund, in das Kämmerlein, wo er mit Gott redet.

Zu diesen Wenigen gehört nun Gottfried Keller. Es kennzeichnet die widerspruchsvolle Menschenart, dass gerade *der* Mann seine eifersüchtig gehüteten Geheimnisse unsern Blicken preisgibt, der so einsam und wunderlich durch die Menschen schritt, und dass wir gerade bei dem auf so viel religiöses Denken und Empfinden stossen, der der Kirche und ihren Veranstaltungen mit Achtsamkeit weit aus dem Wege ging und der mit solcher Lust über alle „Pfaffen" schimpfte. Es ist Keller, obschon er keines von beiden war, ergangen nach den Worten des Kaplans im „Grünen Heinrich": „Ein leidenschaftlicher Liebhaber Gottes und ein leidenschaftlicher Leugner Gottes zögen im Grunde an demselben Wagen, von dem der eine so wenig loskommen könne als der andere" [1]). Auch Keller ist nicht losgekommen.

Was wir bei Keller an religiösem Besitz finden, mag manchem allerdings dürftig erscheinen, dafür aber ist es wirklich sein Besitz. Denn in seinem Wesen und in seinen Werken ist er von grosser Schlichtheit. Phrasen und schön klingende Worte finden wir in seinem Munde nicht und alles, was er sagt, ist durchaus aufrichtig gemeint. Auch wo er scherzt, ist's ihm bitterer Ernst. Und uns kommt zu gut, dass er sich, wie selten einer, offen ausspricht, ohne Berechnung, ohne sich oder andere zu schonen.

Es ist um so interessanter, in Kellers Gedankenwelt einen Blick zu tun, da wir durch ihn einen grossen Teil unserer Männerwelt kennen lernen. Denn das herbe, trotzig verschlossene Wesen, mit dem er sich gegen seine Umgebung wappnete, ist gerade ein Beweis dafür, dass er sich innerlich dieser Umgebung gleich oder verwandt fühlte und dass es ihm nur mit solchen äussern Mitteln möglich war, Einflüsse abzuwehren und seine persönliche Eigenart zu bewahren.

I.

„Des Vaters Segen bauet den Kindern Häuser", sagt die hl. Schrift. Das geistige Haus, in dem Gottfried Keller sein Leben lang wohnte und an dem er nur, dem Geschmack der Zeit folgend, unwesentlich änderte, hat ihm sein Vater gebaut. Dieser ist allerdings gestorben, als der Knabe erst drei Jahre alt war, und die Mutter hat die Zügel der Erziehung sehr locker geführt. Aber nicht nur das liebevoll gezeichnete Bild, das Keller von seinem Vater im „Grünen Heinrich" entwirft, sondern auch seine

[1]) G. Kellers Werke III. Band, 39. Aufl. S. 206. 24. Aufl. S. 198.

ganze Entwicklung zeigt, wie in dem Dichter die Erinnerung an die Mutter und durch sie auch an den Vater sein Leben lang lebendig blieb, dass er nie auf die Dauer innerlich davon loskommen und nicht stark aus der Art schlagen konnte [1]).

Der Vater Keller war ein ernster, ausserordentlich strebsamer, bildungsbedürftiger Mann. Sein Blick ging weit über den engen Gesichtskreis des damaligen Handwerksmannes hinaus [2]). Und in allen Dingen suchte er sich ein selbständiges Urteil zu bilden. Auch in religiösen Fragen. Einst wohnte er einem Examen bei. „Das Namen-, das Waserbüchlein und das Testament waren mit der üblichen Geläufigkeit heruntergeschnabelt. Der Herr Pfarrer, der Herr Inspektor, die Herren Vorsteher hatten, wie nicht minder üblich, ihre Zufriedenheit mit den Leistungen der Schüler und des Lehrers ausgesprochen. Einer der anwesenden Gäste wurde vom Geistlichen ebenfalls um seine Meinungsäusserung gebeten. Zum Sprechen eingeladen — begann dieser — sei er so frei, seine Ansicht über das abgehaltene Examen unumwunden heraus zu sagen. Leider könne er nicht, wie die übrigen Herren, seine Zufriedenheit über das Vernommene ausdrücken. Jedes Kind habe von seinem Schöpfer eine Summe von Anlagen und Kräften empfangen, die dem Menschenbildner nicht gleichgültig sein sollten. Blos eine derselben herausheben und die andern vernachlässigen, wirke auf die wahre Bildung nicht nur einseitig, sondern zerstörend. Eine gleichmässige Erwerbung und Entfaltung aller menschlichen Fähigkeiten halte er für die Aufgabe eines richtigen Erziehers. Die höchste und schönste Anlage jedoch sei die sittlich-religiöse, welche denn auch am sorgfältigsten gepflegt sein wolle. Er müsse aber aufrichtig bedauern, dass gerade in dieser Schule das Religionsfach zu einer blossen Gedächtniskrämerei, zu einem Lippenwerk herabgewürdigt werde, wobei Geist und Gemüt leer ausgehen.“ In ähnlicher Weise ging der Redner auf Wort, Zahl, Form, Gesang über und schloss zu nicht geringer Bestürzung des Herrn Pfarrers und der Herren Vorsteher etwa mit den Worten: „Kurz, ich habe gesehen, was ich nicht sehen, und musste nicht sehen, was ich sehen wollte: Eine allseitige, naturgemässe, fortschreitende Entwicklung des kindlichen Geistes und Gemütes. Helfen Sie, Herr Pfarrer, Herr Inspektor, an ihrem Orte und in ihrer Stellung dazu, dass die Jugend wahrhaft christlich-religiös erzogen werde und sich in den übrigen Kenntnissen und Fähigkeiten immer mehr bereichere. Nur daraus wird Friede, Glück

[1]) G. Kellers Werke I. Bd., 39. Aufl. S. 30. 24. Aufl. S. 30. [2]) J. Baechtold, G. Kellers Leben, Briefe und Tagebücher, I. Bd. S. 3.

und Wohlstand im Hause, in der Gemeinde und im ganzen Staat erblühen! Ich bin überzeugt, wenn ich's auch nicht mehr erlebe, diese Zeit wird und muss kommen."

Vater Keller, sagt der Sohn von ihm, „besuchte an allen Festtagen die Kirche, denn alle hohen Feste erfüllten ihn mit heiterer Freude und tapferem Mute, indem er den grossen und guten Geist, welchen er in aller Welt und Natur sich erfüllen sah, alsdann besonders fühlte und verehrte. Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten waren ihm die herrlichsten Freudentage, an welchen es mit Betrachtungen, Kirchenbesuch und frohen Spaziergängen auf grüne Berge hoch herging" [1]). „Der Freiheitssinn meines Vaters in religiöser Hinsicht war vorzüglich gegen die Übergriffe des Ultramontanismus und gegen die Unduldsamkeit und Verknöcherung reformierter Orthodoxer gerichtet, gegen absichtliche Verdummung und Heuchelei jeder Art und das Wort Pfaff war bei ihm daher öfter zu hören. Würdige Geistliche ehrte er aber und freute sich, ihnen Ergebenheit zu zeigen, und wenn es womöglich ein erzkatholischer, aber ehrenwerter Priester war, welchem er Ehrerbietung beweisen konnte, so machte ihm dies um so grösseres Vergnügen, gerade weil er sich im Schosse der Zwinglischen Kirche sehr geborgen fühlte" [2]).

Ganz anders geartet war des Dichters Mutter, zwar ebenfalls „eine geistig aufgeweckte Frau und ganz vorzügliche Briefschreiberin" [3]); aber, wie der Sohn sie schildert, „eines einfachen und nüchternen Gemütes und nichts weniger als das, was man eine warm andächtige Frau nennt, sondern schlechthin gottesfürchtig. Ihr Gott war nicht der Befriediger und Erfüller einer Menge dunkler und drangvoller Herzensbedürfnisse, sondern klar und einfach der vorsorgende und erhaltende Vater, die Vorsehung." Ihr gewöhnliches Wort war: Wer Gott vergisst, den vergisst er auch; von der brünstigen Gottesliebe dagegen hörte ich sie nie reden [4]). „Wenn meine Mutter von Gott und den heiligen Dingen sprach, so fuhr sie fort, vorzüglich im alten Testament zu verweilen, bei der Geschichte der Kinder Israel in der Wüste, oder bei den Kornhändlern Josephs und seiner Brüder, bei der Witwe Ölkrug und dergleichen, oder ausnahmsweise bei der Speisung der fünftausend Männer im neuen Testamente. Alle diese Ereignisse gefielen ihr ausnehmend wohl und sie trug mir dieselben mit warmer Beredsamkeit vor, während letztere mehr einem pflichtgemäss frommen Erzählen Raum gab, wenn das bewegte und blutige

[1]) G. Kellers Werke 1. Bd. 39. Aufl. S. 360. 24. Aufl. S. 351. [2]) Werke I. Bd. 39. Aufl. S. 361. 24. Aufl. S. 352. [3]) Baechtold, G. Keller I. Bd. 13. [4]) Werke I. S. 45 (S. 57).

Drama von Christi Leidensgeschichte entwickelt wurde“ [1]). „Überall, wo sie mit Rat und Tat beistehen konnte, war sie immer wach und rüstig bei der Hand, keine Ausdauer scheuend, und da sie für sich bald fertig war, verwendete sie eine schöne Zeit zu solchen Dienstleistungen, bald in diesem, bald in jenem Hause, wo Krankheit oder Tod die Menschen bedrängten.“ „Aber überallhin brachte sie ihre genaue Einteilungskunst mit, so dass die behäbigeren Leute, während sie dankbar sich die unermüdliche Hilfe gefallen liessen, doch hinter ihrem Rücken sagten, es wäre doch eigentlich eine Sünde von der Frau Lee, dass sie gar so ängstlich, so spröde sei und dem lieben Gott nichts überlassen könne oder wolle.“ Sie hingegen überliess freilich der Vorsehung Gottes alles, was sie nicht verstand“ [2]) (und was sie nichts anging). Die Ernährungsfrage, in der ihr Gott freilich auch der Grundpfeiler war, erschien ihr aber so wichtig, „dass sie niemals zauderte, sich zuerst selber zu wehren, so dass es den Anschein gewann, als ob sie nur auf sich allein vertraute[3]).“ Sie lebte eben in gar kümmerlichen Verhältnissen.

Auch im Knaben suchte die Mutter „mit andauernder Sorge den Grund zu einem lebendigen Gottvertrauen“ zu legen [4]). Sie lehrte ihn beten und der liebe Gott spielte „in der nüchternen Gestalt eines Ernährers und Aushelfers“ [5]) bald eine grosse Rolle in der Gedankenwelt des Knaben, „ohne doch sein Herz mit zarteren Empfindungen zu erfüllen.“

Es ist äusserst interessant, wie Keller dieses Spiel der Kinderseele zu schildern versteht. „Nun geschah es aber, dass in dem Masse, als ich ihn deutlicher erfasste und sein Wesen mir unentbehrlicher und erspriesslicher wurde, mein Umgang mit Gott sich verschämt zu verschleiern begann, und als meine Gebete einen gewissen Sinn erhielten, mich eine wachsende Scheu beschlich, sie laut herzusagen“ [6]). „Auf das Zureden einer nichtsnutzigen Heuchlerin wollte sie (meine Mutter) eines Sonntags, als wir uns eben zu Tische gesetzt hatten, das Tischgebet einführen, welches bis dahin nicht üblich gewesen in unserm Hause, und sagte mir zu diesem Zwecke ein kleines altes Volksgebet vor, mit der Aufforderung, es jetzt und in Zukunft nachzubeten. Aber wie erstaunte sie, als ich nur die ersten Worte trocken hervorbrachte und dann plötzlich verstummte und nicht weiter konnte.“ „Der gedeckte Tisch kam mir vor wie ein Opfermahl, und das Händefalten nebst dem feierlichen Beten vor den duftenden Schüsseln

[1]) Werke I. Bd. S. 60 (S. 57). [2]) Werke III. Bd. S. 32. 33. [3]) Werke III. Bd. S. 33. [4]) Werke I. Bd. S. 45 (S. 43). [5]) Werke I. Bd. S. 60 (S. 57). [6]) Werke I. Bd. 39. Aufl. S. 45. (24. Aufl. S. 43).

wurde zu einer Zeremonie, welche mir absolut unbesieglich widerstand. Es war nicht Scham vor der Welt, wie es der Priester zu nennen pflegt; denn wie sollte ich mich vor der einzigen Mutter schämen, vor welcher ich bei ihrer Milde nichts zu verbergen gewohnt war? Es war Scham vor mir selber; ich konnte mich selbst nicht sprechen hören und habe es auch nie mehr dazu gebracht, in der tiefsten Einsamkeit und Verborgenheit laut zu beten“ [1]). Die Mutter versuchte zwar seinen vermeintlichen Eigensinn zu brechen, musste ihn aber endlich gewähren lassen, wie sie ihm auch sonst viel Freiheit liess, oft mehr als gut war.

So blieb ihm die Gewohnheit, in solchen Sachen einfach seinem Gefühl zu folgen und sich namentlich in religiösen Dingen von Niemand in seine Angelegenheiten hineinreden zu lassen und jedem Zwang Trotz und stillen, aber hartnäckigen Widerstand entgegen zu setzen.

Von der Schule sagt Keller: „Nur zwei Dinge waren mir quälend und unheimlich und sind eine unliebliche Erinnerung geblieben. Das eine war die düstere kriminalistische Weise, in welcher die Schuljustiz gehandhabt wurde“ [2]). Das andere „der Katechismus und die Stunden, während deren wir uns damit beschäftigen mussten. Ein kleines Buch voll hölzerner, blutloser Fragen und Antworten, losgerissen aus dem Leben der biblischen Schriften, nur geeignet, den dürren Verstand bejahrter und verstockter Menschen zu beschäftigen, musste während der so unendlich scheinenden Jugendjahre in ewigem Wiederkäuen auswendig gelernt und in verständnislosem Dialoge hergesagt werden. Harte Worte und harte Bussen waren die Aufklärungen, beklemmende Angst, keines der dunklen Worte zu vergessen, die Anfeuerung zu diesem religiösen Leben. Einzelne Psalmstellen und Liederstrophen, ebenfalls aus allem Zusammenhange gezerrt und deshalb unlieber einzuprägen als ein ganzes organisches Gedicht, verwirrten das Gedächtnis, anstatt es zu üben. Wenn man diese gegen die verwilderte Sündhaftigkeit ausgewachsener Menschen gerichteten, vierschrötigen, nackten Gebote neben den übersinnlichen und unfasslichen Glaubenssätzen gereiht sah, so fühlte man nicht den Geist wehen einer sanften, menschlichen Entwicklung, sondern den schwülen Hauch eines rohen und starren Barbarentums, wo es einzig darauf ankommt, den jungen zarten Nachwuchs auf der Schnell- und Zwangbleiche so früh als möglich für den ganzen Umfang des bestehenden Lebens und Denkens fertig und verantwortlich zu machen. Die Pein dieser Disziplin erreichte ihren

[1]) Werke I. Bd. S. 46. [2]) a. a. O. 39. Aufl. S. 97. 24. Aufl. S. 93.

Gipfel, wenn mehrere Male im Jahre die Reihe an mich kam, am Sonntage in der Kirche, vor der ganzen Gemeinde, mit lauter, vernehmlicher Stimme das wunderliche Zwiegespräch mit dem Geistlichen zu führen, welcher in weiter Entfernung von mir auf der Kanzel stand und wo jedes Stocken und Vergessen zu einer Art Kirchenschande gereichte. Viele Kinder schöpften zwar gerade aus dieser Sitte die Kunst, mit Salbung und Zungengeläufigkeit, wohl gar mit ihrer Frechheit zu prunken, und der Tag geriet ihnen immer zu einem Triumph- und Freudentag. Gerade bei diesen erwies es sich aber jederzeit, dass alles eitel Schall und Rauch gewesen. Es gibt geborene Protestanten, und ich möchte auch zu diesen zählen, weil nicht ein Mangel an religiösem Sinne, sondern, freilich mir unbewusst, ein letztes feines Räuchlein verschollener Scheiterhaufen durch die hallende Kirche schwebend, mir den Aufenthalt widerlich machte, wenn die eintönigen Gewaltsätze hin- und hergeworfen wurden. Nicht als ob ich mir einbilden wollte, ein scharfsinnig polemisches Wunderkind gewesen zu sein, sondern es war einzig Sache des angeborenen Gefühls“ [1]).

„So wurde ich gewaltsam auf meinen Privatverkehr mit Gott zurückgedrängt, und ich beharrte auf meiner Sitte, meine Gebete und Verhandlungen selbst zu bestreiten nach meinem Bedürfnisse, und sie auch in Ansehung der Zeit nur dann anzuwenden, wenn ich ihrer bedurfte. Einzig das Vaterunser wurde Morgens und Abends regelmässig, aber lautlos, gebetet“ [2]).

„Aber auch aus meinem innern und äussern Spiel- und Lustleben wurde der liebe Gott verdrängt und konnte weder durch die Frau Margret noch durch meine Mutter darin erhalten werden. Für lange Jahre wurde mir der Gedanke Gottes zu einer prosaischen Vorstellung.“

„Ich betrachte diese halb gottlose Zeit gerade der weichsten und bildsamsten Jahre, welche deren wohl sieben bis achte andauerte, als eine kalte und öde Strecke, und weise die Schuld einzig auf den Katechismus und seine Handhaber. Denn wenn ich recht scharf in jenen vergangenen dämmerhaften Seelenzustand zurückzudringen versuche, so entdecke ich wohl, dass ich den Gott meiner Kindheit nicht liebte, sondern nur brauchte. Jetzt erst wird mir der trübe kalte Schleier ganz deutlich, welcher über jener Zeit liegt und mir dazumal die Hälfte des Lebens verhüllte, mich blöde und scheu machte. Dass ich die Leute nicht verstand und mich selbst nicht zu erkennen geben konnte, so dass

[1]) Werke I. Bd. S. 98 f. (S. 94). [2]) Werke I. Bd. S. 99 f. (S. 95).

die Erzieher vor mir standen, als vor einem Rätsel, und sagten: Dieses ist ein seltsames Gewächs, man weiss nicht viel damit anzufangen“ [1]). Nur einmal noch spricht Keller im ganzen Buch so bitter von seiner Jugendzeit: Als er seine Entlassung aus der Schule schildert, wie die Mutter im Stüblein sitzt und sich ihren bekümmerten Gefühlen überlässt, „da der grosse und allmächtige Staat einer hilflosen Witwe das einzige Kind vor die Türe gestellt hatte mit den Worten: Es ist nicht zu brauchen“ [2]).

Auch die Gespräche und Disputationen mit dem alten Schulmeister auf dem Lande und dessen halb aufgeklärte, halb mystisch andächtige Art vermochten ihn nicht milder zu stimmen. „Meine Einsprachen bestanden darin, dass ich gegen das spezifisch Christliche protestierte, welches das alleinige Merkzeichen alles Guten sein sollte. Ich befand mich in dieser Hinsicht in einem peinlichen Zerwürfnisse. Während ich die Person Christi liebte, wenn sie auch, wie ich glaubte, in der Vollendung, wie sie dasteht, eine Sage sein sollte, war ich doch gegen alles, was sich christlich nannte, feindlich gesinnt geworden, ohne recht zu wissen warum, und ich war sogar froh, diese Abneigung zu empfinden; denn wo sich Christentum geltend machte, war für mich reizlose und graue Nüchternheit. Ich ging deswegen schon seit ein paar Jahren fast nie in die Kirche und die religiöse Unterweisung besuchte ich sehr selten, obgleich ich dazu verpflichtet war“ [3]). „So genoss ich einer vollständigen Freiheit, und wie ich glaube nur dadurch, dass ich mir dieselbe, trotz meiner Jugend, entschlossen angemasst; denn ich verstand durchaus keinen Spass hierin.“

Kein Wunder, dass auch die Zeit des Konfirmandenunterrichtes den Knaben nicht williger fand, aus seiner Vereinsamung herauszugehen und seine Empfindungen an den gemeinsamen Glauben der Kirche anzuschliessen. „Schon das pünktliche Aufstehen und Hingehen am kalten dunkeln Wintermorgen“ (der Unterricht fand dreimal wöchentlich früh um fünf Uhr statt), „an regelmässigen Tagen, und das Hinsitzen an einen bestimmten Platz war mir unerträglich, da ich seit der Schulzeit dergleichen nicht mehr geübt. Nicht dass ich gänzlich unfügsam war für irgend eine Disziplin, wenn ich einen notwendigen und vernünftigen Zweck einsah; denn als ich zwei Jahre später meiner Militärpflicht genügen und als Rekrut mich an bestimmten Tagen auf die Minute am Sammelplatz einfinden musste, um mich nach dem Willen eines verwitterten Exerziermeisters sechs Stunden lang auf dem Absatz

[1]) Werke I. Bd. 39. Aufl. S. 100 f. (24. Aufl. S. 95 f). [2]) Werke I. Bd. S. 176. [3]) Werke I. Bd. S. 339, 340, (S. 332).

herumzudrehen, da tat ich dies mit dem grössten Eifer und war ängstlich bestrebt, mir das Lob des alten Kommissbruders zu erwerben. Allein hier galt es, sich zur Verteidigung des Vaterlandes und seiner Freiheit fähig zu machen; das Land war sichtbar, ich stand darauf und nährte mich von seiner Frucht. — Dort aber musste ich mich gewaltsam aus Schlaf und Traum reissen, um in der düstern Stube zwischen langen Reihen einer Schar schlaftrunkener Jünglinge das allerfabelhafteste Traumleben zu führen unter dem eintönigen Befehl eines geistlichen Ministers, mit dem ich sonst auf der Welt nichts zu schaffen hatte“ [1]). Und das ganze Gebiet der christlichen Glaubenslehre, die da doziert wurde, blieb ihm fremdes Land, dessen Sprache er nicht verstand.

„Das erste, was uns der Lehrer als christliches Erfordernis bezeichnete und worauf er eine weitläufige Wissenschaft gründete, war das Erkennen und Bekennen der Sündhaftigkeit. Nun war die Aufrichtigkeit gegen sich selbst, die Kenntnis der eigenen Fehler und Untugenden mir keineswegs fremd.“ „Dennoch wollte mir das Wort nicht gefallen; es hatte einen zu handwerksmässigen Anstrich, einen widerlich technischen Geruch wie von einer Leimsiederei oder von dem säuerlich verdorbenen Schlichtebrei eines Leinewebers.“ „So liess ich die Sache ohne Hochmut und in dem Gefühle auf sich beruhen, dass es sich jedenfalls um einen schwierigen Punkt handle und es bedenklich wäre, gelegentlich etwa aus dem Kreise der Rechtschaffenen und Braven wegzufallen“ [2]).

Auch die Lehre vom Glauben leuchtete Keller nicht ein. Er blieb dabei: „Wer an eine Sache glaubt, kann ein guter Mann sein, wer nicht, ein ebenso guter“ [3]). Und in dem Worte: Der Glaube macht selig, dem er eine tiefe Wahrheit nicht abspricht, findet er einen andern Sinn, als die Kirchenleute. Er versteht darunter nicht das Glauben an ein System von Lehren und Behauptungen, sondern „das Gefühl unschuldiger und naiver Zufriedenheit, welches alle Menschen umfängt, wenn sie gern und leicht an das Gute, Schöne und Merkwürdige glauben, gegenüber denjenigen, welche aus Dünkel und Verbissenheit oder aus Selbstsucht alles in Frage stellen und bemäkeln, was ihnen als gut, schön oder merkwürdig erzählt wird“ [4]). Und er findet, dass es christliche Gläubige gebe, welche in allen andern Dingen die unangenehmsten Bezweifler und Bemäkler sind.

„Die dritte Hauptlehre, welche der Geistliche uns als christ-

---

[1]) Werke I. Bd, 39. Aufl. S. 313 f. 24. Aufl. S. 335. [2]) Werke I. Bd. S. 345. (S. 337), [3]) Werke I. Bd. S. 346 (S. 338). [4]) a. a. O. S. 347 f.

lich vortrug, handelte von der Liebe. Hierüber weiss ich nicht viel Worte zu machen: ich habe noch keine Liebe betätigen können und doch fühle ich, dass solche in mir ist, dass ich aber auf Befehl und theoretisch nicht lieben kann. Schon die unmittelbare Rücksicht auf den lieben Gott ist mir gewissermassen hinderlich und unbequem, wenn sich die natürliche Liebe in mir geltend machen will. Es ist mir begegnet, dass ich einen armen Mann auf der Strasse abwies, weil ich, während ich ihm eben etwas geben wollte, zugleich an das Wohlgefallen Gottes dachte und nicht aus Eigennutz handeln wollte." „Daher freue ich mich immer, wenn es geschieht, dass ich unbedacht meine Pflicht erfüllt habe und es mir erst nachträglich einfällt, dass das etwas Verdienstliches sein dürfte" [1]). „Die moralische Wichtigkeit dieses Unabhängigkeitssinnes", behauptete der Konfirmand dem Schulmeister auf dem Land gegenüber, „scheint mir sehr gross und grösser zu sein, als wir es uns vielleicht denken können" [2]).

Zu Weihnachten wurde Gottfried Keller konfirmiert. Am heiligen Abend hatte sich die ganze Schar zu einer vertraulichen Vorbereitung zu versammeln. „Die Ansprache des Geistlichen", erzählt Keller selbst, „gefiel mir sehr wohl; ihr Hauptinhalt war, dass von nun an ein neues Leben für uns beginne, dass alle bisherigen Vergehungen vergeben und vergessen sein sollten, hingegen die künftigen mit einem strengern Masse gemessen würden. Ich fühlte wohl, dass ein solcher Übergang notwendig und die Zeit dazu gekommen sei; darum schloss ich mich mit meinen ernsten Vorsätzen, welche ich insbesondere fasste, gern und aufrichtig diesem öffentlichen Vorgange an und war auch dem Manne gut, als er angelegentlich uns ermahnte, nie das Vertrauen zum Besseren in uns selbst zu verlieren. Aus seiner Behausung zogen wir in die Kirche vor die ganze Gemeinde, wo die eigentliche Feier vor sich ging. Dort war der Geistliche plötzlich ein ganz anderer; er trat gewaltig und hoch auf, holte seine Beredsamkeit aus der Rüstkammer der bestehenden Kirche und führte in tönenden Worten Himmel und Hölle an uns vorüber. Seine Rede war kunstvoll gebaut und mit steigender Spannung auf *einen* Moment hingerichtet, welcher die ganze Gemeinde erschüttern sollte, als wir, die in einem weiten Kreise um ihn herumstanden, ein lautes und feierliches Ja aussprechen mussten. Ich hörte nicht auf den Sinn seiner Worte und flüsterte ein Ja mit, ohne die Frage deutlich verstanden zu haben; jedoch durchfuhr mich ein Schauer und ich zitterte einen Augenblick lang, ohne dass ich dieser Bewegung

[1]) a. a. O. S. 354. (24. Aufl. S. 345). [2]) a. a. O. S. 356 (S. 346).

Herr werden konnte. Sie war eine dunkle Mischung von unwillkürlicher Hingabe an die allgemeine Rührung und von einem tiefen Schrecken, welcher mich über dem Gedanken ergriff, dass ich, so jung noch und unerfahren, doch einer so uralten Meinung und einer gewaltigen Gemeinschaft, von der ich ein unbedeutendes Teilchen war, abgefallen gegenüberstand."

„Am Weinachtsmorgen mussten wir wieder im vereinten Zug zur Kirche gehen, um nun das Abendmahl zu nehmen. Ich war schon in der Frühe guter Laune; noch ein paar Stunden und ich sollte frei sein von allem geistigen Zwange, frei wie der Vogel in der Luft! Ich fühlte mich daher mild und versöhnlich gesinnt und ging zur Kirche, wie man zum letztenmal in eine Gesellschaft geht, mit welcher man nichts gemein hat, daher der Abschied aufgeräumt und höflich ist" [1]).

In der Kirche angekommen, nahm er Platz in dem Männerstuhl, der zum väterlichen Hause gehörte. Einmal wollte er darin sitzen und stehen, wie es sein Vater getan, aber mit dem festen Vorsatz, es solle das letzte Mal sein. Und so, mit dem Gefühl der nahen Freiheit, gefiel ihm der Gottesdienst nicht übel. „Je näher das Ende rückte . . . desto trefflicher fand ich die Predigt und ich nannte in meinem Herzen den Pfarrer einen wackeren Mann" [2]).

„Meine Stimmung (erzählt er weiter) wurde immer heiterer; endlich fand das Abendmahl statt; aufmerksam verfolgte ich die Zurüstungen und beobachtete alles genau, um es nicht mehr zu vergessen; denn ich gedachte nicht mehr dabei zu erscheinen" [3]) . . . „Als ich den Becher in der Hand hielt, blickte ich fest in den Wein, ehe ich trank; aber es rührte mich nicht, ich nahm einen Schluck, gab die Schale weiter und indem ich, mit den Gedanken schon weit auf dem Wege nach Hause, den Wein hinabschluckte, drehte ich ungeduldig mein Samtbarett in der Hand und mochte kaum das Ende des Gottesdienstes abwarten, da es anfing, mich gewaltig an den Füssen zu frieren und das Stillstehen schwierig wurde" [4]).

Damit waren der Grüne Heinrich und die Kirche mit einander fertig. Still und geschmeidig drängte er sich beim Hinausgehen durch die vielen Leute, um nun auf eigene Faust seinen Weg durchs Leben zu suchen und ganz aus eigener Kraft sich einen Platz an der Sonne und eine wohnliche Weltanschauung zu erringen. Er musste es freilich erleben, wie schwer es ist als ein heimatloser und einzelner zu stehen und sich zu behaupten.

---

[1]) Werke I. Bd. 39. Aufl. S. 358 f. 24 Aufl. S. 349 ff. [2]) a. a. O. S. 362. [3]) a. a. O. [4]) a. a. O. 363.

Und das Leben hat ihn innerlich wie äusserlich tüchtig gezaust und geschüttelt. Aber wie sein späteres Erleben ihn immer weiter von den Idealen seiner Jugendzeit wegführte, so hat er auch den Weg zur Kirche zurück nie mehr gefunden.

Dass es so kam, dazu haben verschiedene Gründe zusammengewirkt. Vor allem seine regellose Erziehung. Da eine feste väterliche Hand und Leitung fehlte, liess die Mutter den Knaben immer seine eigenen Wege gehen und überliess ihn seinen Stimmungen und Launen. Und da viel zu frühe auch der heilsame Zwang und die Zucht der öffentlichen Schule wegfielen und ihm niemand irgendwie in sein Tun und Lassen hineinredete, gewöhnte sich Keller an diese schrankenlose Freiheit und knurrte jeden an, der ihm diesen Besitz irgendwie schmälern wollte, auch die Kirche, die ihn in jenen Jahren allein in seinen Träumen störte. Denn in Sachen seiner Freiheit „verstand er keinen Spass", und, sagt Kambli dazu: „leider war kein Vater da, der auch keinen Spass verstanden hätte" [1]).

Diese starke persönliche Eigenart brachte es mit sich, dass Keller mit der Kirche nie gut Freund wurde. Weil er von Jugend auf immer er selbst sein durfte, keine fremde Hand in seine innere Entwicklung eingriff und ihn zwang, eine seiner Natur fremde Rolle zu spielen, — so konnte seine Eigenart in ungestörter Entwicklung erstarken, zu sehr, als dass die Kirche noch einen bestimmenden Einfluss hätte gewinnen können.

Ein Teil der Schuld mag aber auch bei der Kirche liegen. die unter allen Schablonen, nach denen sie die Menschen misst, einteilt und behandelt, keine auf Lager hatte, die auf den Grünen Heinrich passte und keinen Schlüssel, der ihr diese Menschenseele, die den andern nicht glich, erschlossen hätte. So kam es, dass dieses edle Gemüt, das doch sonst allem guten und schönen

[1]) C. W. Kambli. G. Keller nach seiner Stellung zu Religion und Christentum etc. St. Gallen 1891. S. 79. Diese interessante Schrift kam mir leider erst nach Abschluss meiner Studie zur Kenntnis. — Ob aber der Grüne Heinrich der grosse „Gottfried Keller" geworden wäre, wenn eine feste väterliche Hand ihn „gemodelt" und ihm die „Schrullen ausgetrieben" hätte? Je grösser der Eifer und die Zielbwusstheit in der Erziehung, desto grösser ist oft der Unverstand, wie bei jenem ehrsamen Kaminfegermeister, der seinen hochbegabten Sohn in den väterlichen Beruf hineinzwang und alle Einreden niederschlug mit dem Grundsatz: Ein Bub brauche sich der Arbeit seines Vaters nicht zu schämen, und später könne er ja, wenn etwas an ihm sei, immer noch etwas anderes werden. Ja „später", da war die Seele des Knaben im Russ erstickt.

offen stand, gerade für die Bemühungen der Kirche kein Verständnis und keinen Dank hatte und ihr mit den Jahren immer mehr feind wurde.

Gerade als Pfarrer werden wir aus dieser Entwicklung mancherlei lernen können. Vor allem das eine: Wie ungemein wichtig der kirchliche Unterricht ist für die vielen Kinder, denen gleich Gottfried Keller das Haus kein lebendiges Christentum bietet. Wie viele wachsen auf, die in ihrer Welt über religiöse Dinge nie ein ernsthaftes, würdiges und von Herzen kommendes Wort vernehmen, höchstens Spott oder geringschätziges Achselzucken, oder leeres, gedankenloses Schweigen. Für diese vielen ist der kirchliche Unterricht der erste und für allzuviele auch der letzte Anlass, wo sie nicht in kindischer Weise, sondern von ernsthaften Leuten ernsthaft über Gott und alle die Fragen reden hören, die jeden Menschen angehen und auch den Kindern nicht fremd sind. Und es ist die wichtigste Zeit, wo die jugendliche Seele noch bildsam ist, fähig, Eindrücke aufzunehmen, kurz vor dem Moment, wo sie erstarrt.

Da predigt uns die Geschichte Gottfried Kellers: Bewegt euch in eurer Lehrtätigkeit nicht als Theologen in Höhen, in die euch der Kinder Seelen nicht folgen können. Macht keine Phrasen, redet auch nicht eine Sprache, die unserem Geschlechte fremd geworden ist. Braucht keine Worte, die früher einmal Schall und Klang hatten und die Menschen entflammten, die aber heute zu leeren Begriffen geworden sind, und im Gemüt der modernen, nicht theologisch geschulten Menschen kein Echo mehr wecken, kein Gefühl mehr auslösen.

Bleibt wahr in allem, was ihr tut und besonders in allem, was ihr die Kinder lehrt und sprecht zu ihnen, wie ein Mensch zu Menschen redet, ein Freund zum Freund.

Nur was von Herzen kommt, dringt auch wieder zum Herzen, nur echtes, lebendig pulsierendes Leben schafft wieder Leben. Darum darf unserm Unterricht nicht der leiseste Geruch von handwerksmässigem Betriebe anhaften. Und doch, wie leicht stellt sich ein solcher ein. Die Wiederholung stumpft ab, die Gewohnheit erzeugt nur zu bald eine gewisse Routine und erhält das Wesen im Gang, wenn auch das Leben daraus entflohen ist. Dazu haben allerlei bittere Erfahrungen „wie ein Reif in der Frühlingsnacht“ des Lehrers erste quellende Berufsfreudigkeit verdorben und seiner Seele die Flügel beschnitten.

Aber wir *dürfen nicht* zu Lohnarbeitern herabsinken. Wir müssen mit unserer ganzen Persönlichkeit bei der Arbeit sein, wir müssen uns die Freudigkeit erhalten. Und einige wichtige

Regeln hiefür lehrt uns die Geschichte des Grünen Heinrich: Steigt zu den Kindern herab, studiert ihre Art und ihr Wesen. Erwartet nicht zu viel: verlangt von ihnen nicht Gefühle und Überzeugungen, die sie als Kinder noch nicht haben können.

Treibt keinerlei Schablonenwesen, schonet die Individuen; jedes Kind hat seine eigene Seele und keine gleicht der andern. Achtet auch das Kleine und Unscheinbare, das so leicht in der Menge untergeht, weil es nicht mit hervorragenden Leistungen glänzen kann.

Und messet die Kinder nicht mit dem Masstab grosser Leute; taxiert und behandelt nicht jede Unart als bewusstes Vergehen. Verschlossenheit und ein gewisser Trotz ist vielen Knaben eigen und nicht immer den schlechtesten, vielmehr oft den bessern, die sich sträuben, gewöhnliche Herdenmenschen zu werden. Der eigentliche Kern solchen Trotzes ist in vielen Fällen nur das unbewusste und unbeholfene tastende Streben, vom Stamm wegzukommen und Platz an der Sonne zu erhalten; es sind die ersten und darum oft ungeschickten Versuche der werdenden Persönlichkeit, ihre Eigenart zu entfalten.

Freilich zeigt uns die Geschichte des Grünen Heinrich auch, wie wenig wir „machen" können und wie blinder Eifer nur schadet. Menschengemüter behandeln und leiten ist eine heikle und schwierige Aufgabe. Ihr Gelingen erfordert nicht blos guten Willen, sondern viel Weisheit, Sorgfalt, Lebenserfahrung und Zurückhaltung (Matth. 7,1—5). Gerade wertvolle Seelen werden durch unzarte Berührung zurückgeschreckt, wie eine Schnecke die Hörnlein einzieht.

Wie wenig wir „machen" können: das Werden der Seelen ist nicht in unsere Hand gegeben. Es sind andere Mächte, die den Menschen bilden und formen. Von den 168 Stunden der Woche verleben die Schüler nur wenige unter unsern Augen. Und was sie in den übrigen sehen und hören — das alles mit unserm Einfluss auslöschen zu können, dürfen wir nicht erwarten. Wir müssen zufrieden sein, wenn wir nur einen bescheidenen Beitrag leisten und neben vielen Andern etwas mitbauen am Werden und an der Zukunft der jungen Menschenkinder.

Aber wir dürfen das mit Vertrauen und Zuversicht tun. Aus Manchem, mit dem wir vielleicht nicht viel anzufangen wissen, wird doch noch etwas, und der gute Samen, den wir mit Gewissenhaftigkeit und Treue säen, geht doch nicht verloren, sondern bringt seine Frucht zu seiner Zeit. Das werden wir auch bei Gottfried Keller sehen.

Das Gewissen.

Von *Leonhard Schmid*, Pfarrer in *Rorschach*.
Religionslehrer am Seminar daselbst.

Indem ich mir das Gewissne als Thema eines Kapitelreferates erwählte, tat ich es auf die Gefahr hin, dass die einhellige, wenn auch nie ausgesprochene Frage an mich gerichtet werde, ob ich über diesen Gegenstand, den wir seinerzeit vom Universitätskatheder herab besprechen hörten, auf die wir uns sodann in den Tagen der Examenschwüle einpaukten und die wir — last not least — sogar in uns tragen und unzweifelhaft auch mit uns hieher gebracht haben, überhaupt noch etwas Interessantes oder gar neues sagen lasse. Ich bin nun freilich nicht so demütig gestimmt, dass ich glaube, dieses Themas wegen meine Abhandlung nach römischer Advokatenmanier mit einer petitio benevolentiae beginnen zu müssen, hatte ich doch die freie Wahl unter allen Themata der Welt. Auch möchte ich nicht, wie es viele, allzuviele Referenten machen, einleitungsweise des langen und breiten sagen, wie ich mein Thema aufzufassen und mein Referat abzugrenzen beliebe; das wird ja im folgenden kund werden und möglicherweise auch einleuchten. Nur um eines möchte ich bitten, um dies eine nämlich, dass das Thema nicht für das Ungenügen des Referenten büssen müsse, sondern demselben die begründete Wertschätzung zuteil werde.

Die Wertschätzung verdient dieses Thema vollauf, nach wie vor. Das Gewissen gehört, um dies gleich jetzt in kurzem zu sagen, zu den Grundtatsachen des sittlichen Lebens und zu den Grundproblemen jeder Ethik. Ich meine getrost sagen zu dürfen: Wenn wir einmal die Gewissenstheorie einer Ethik kennen, so wissen wir schon recht gut, welches Geistes und welcher Richtung dieselbe ist. Und wenn wir einmal mit Sicherheit ergründet und erfahren haben, wie ein Mensch mit dem, was wir Gewissen nennen in der Praxis des Lebens sich abzufinden pflegt, so wissen wir auch, wie sehr wir ihn als Charakter einzuschätzen haben und wie weit wir ihm vertrauen dürfen. Ein jedes Werk über allgemeine philosophische oder spezifisch christliche Ethik, das nicht den Mangel der Oberflächlichkeit an sich tragen will, fühlt sich denn auch verpflichtet, die geistigen Vorgänge, die wir zusammenfassend als das Gewissen zu bezeichnen pflegen, in den Bereich seiner theoretisch-wissenschaftlichen Erröterungen zu ziehen und eine grundsätzliche Stellung dazu zu gewinnen. Das tut denn

auch Ragaz in seiner christlichen Ethik, dem tiefgründigen, von hohem, idealem Geist getragenen Werke „Du sollst". Seine Stellungnahme zur Sache — Ragaz unterscheidet zwischen Form und Inhalt des Gewissens und spricht nur der ersteren Unbedingtheit und Heiligkeit zu — ist es, die mich ganz besonders dazu bewogen hat, dem Gegenstand meiner Untersuchung ein wenig nachzugehen, seine Ansicht mit derjenigen anderer Ethiker und mit meiner eigenen bisher gehegten zu vergleichen. Ich werde desshalb in Folgendem noch gelegentlich darauf zu sprechen kommen, wenn ich meiner Abhandlung auch nicht speziell den Zweck einer Polemik gegen die von Ragaz vertretene Auffassung gesetzt habe.

Das Gewissen rangiert hinsichtlich seiner Berücksichtigung für das Leben und die Wissenschaft auf der gleichen Stufe, wie z. B. die ethischen Fundamentalprobleme der Willensfreiheit und des Verhältnisses zwischen Moral und Religion, die ja auch in unsern Tagen beständig auf der Tagesordnung der philosophischen, ethischen und dogmatischen Diskussion stehen und auch in mehr populär gehaltenen Schriften, freilich zuweilen recht dilettantenhaft besprochen werden. Zwischen der Diskussion über diese beiden zuletzt genannten Probleme und derjenigen über das Gewissen, ist jedoch ein sehr beachtenswerter Unterschied. Denn dort hebt die Diskussion immer wieder an mit der Frage: Giebt es eine Freiheit des Willens? Besteht überhaupt ein Verhältnis irgend welcher Art zwischen Moral und Religion?, worauf denn bereits in verschiedenem Sinne bejahend oder verneinend, klar oder unklar, ein- oder zweideutig oder am liebsten vielleicht gar nicht geantwortet wird. Hinsichtlich des Gewissens jedoch ist die Diskussion über die Frage nach dem Vorhandensein desselben hinaus: Die Tatsache des Gewissens, die Tatsächlichkeit derjenigen geistigen Vorgänge im normalen Menschen, die wir zusammenfassend als Äusserungen des Gewissens zu bezeichnen gewohnt sind, ist unbestritten.

Ich halte es für sehr überflüssig, hier diese geistigen Vorgänge im einzelnen zu beschreiben. Man kennt dieselben ja in ihren verschiedenen Phasen, und denkt sicherlich nicht daran, die Realität derselben in Zweifel zu ziehen. Gehören dieselben doch zu dem gewissesten des Gewissen, nämlich zu unsrer innern geistigen Welt, deren Tatsachen und Vorgänge uns unmittelbarer und zugleich objektiver als alle andern Dinge und Vorgänge der Welt kund werden. Unser Selbstbewusstsein gibt uns davon Kenntnis, sei es durch Meldung dessen, was augenblicklich in uns

vorgeht oder durch Erinnerung an früher Empfundenes; demgegenüber die Gewissensvorgänge dennoch zu leugnen, wäre gleichbedeutend, wie wenn ich sagen wollte, dass die Gedanken, die ich hier niedergeschrieben habe oder jetzt geäussert habe, nicht durch mein Gehirn gegangen seien. Dieses Zeugnis unsres Selbstbewusstseins wird mächtig unterstützt durch die vulgäre Auffassung, durch die vox populi. Was ich damit meine, wird jedem alsbald klar, wenn er irgend einem begründeter oder unbegründeter Weise sagt, dass er kein Gewissen habe, dass er in einem bestimmten Fall gewissenlos gehandelt habe. Diese Taxation wird nun ohne Ausnahme als moralischer Vorwurf empfunden und vermutlich gibt auch die Reaktion hierauf Zeugnis von der populären Auffassung der Sache und diese heisst: ein Mensch ohne Gewissen ist ein Mensch ohne Moral. Im Vorbeigehen erinnere ich daran, wie Herr Pfarrer Linder (damals in Stein i./T.) in einem Vortrag gezeigt hat, dass die Gewissensvorgänge durch die Volkssage in mannigfaltiger, eindrucksvollster Weise veranschaulicht werden. Und es gesellt sich dazu nun erst noch das vielstimmige Zeugnis, das uns in der Litteratur aller Zeiten und aller Gattungen entgegen tritt. Von den Gelehrten der Stoa, dieser stark ethisch gerichteten Philosophenschule, ist der Name des Gewissens (*συνείδησις*) erst geprägt worden; aber wir dürfen wohl sagen, dass die Kenntnis des Gewissens so alt ist, wie die Reflektion des Menschen über die Vorgänge seines inwendigen Lebens. Ein ideelles Recht zu dieser aus naheliegenden Gründen freilich unbeweisbaren Behauptung gibt uns *das alte Testament*. Bis auf das nachkanonische Buch der Weisheit Salamos, dessen Abfassung in die Zeit nach jener Entdeckung der Stoa fällt, findet sich im ganzen alten Testament nirgends der Name des Gewissens. Dessen ungeachtet enthalten bekanntlich die Geschichte vom Sündenfall im Paradies, die Kainsgeschichte, die Patriarchen- und Königsgeschichte in einzelnen Partien vollendete Schilderungen des warnenden und des verurteilenden Gewissens, die wir so gerne auch unterrichtlich verwenden. Und des gleichen belehrt uns ein Blick in die poetischen und lehrhaften Schriften des A. T., dass diesen Verfassern die Reaktionen des Gewissens in ihrer Eigenart bekannt sind und als ein bedeutsames Agens der Frömmigkeit gelten; als Organ derselben wird mangels eines Spezificums mit Vorliebe לֵב das Herz oder auch רוּחַ der Geist bezeichnet (Spr. 14,10). Ausserdem werden durch den biblischen Sprachgebrauch auch die leiblich-sinnlichen Empfindungsweisen, die erfahrungsmässig mit den Gewissensregungen verbunden sind (1. Sam.

24,6 Herzschlagen) aufs deutlichste betont. Dass nun aber im Neuen Testament, um zu diesem überzugehen, der Sachverhalt ein viel weniger gleichmässiger ist, ist wohl begreiflich angesichts der viel intensivern Berührungen zwischen der morgenländischen und griechischen Geisteswelt. Der Umstand, dass der Terminus des Gewissens in den Evangelien und speziell in den Aussprüchen Jesu nicht vorkommt, ist freilich auffallend. Es ist diese Tatsache auch schon als Beweis dafür verwendet worden, dass nach genuin-christlicher Auffassung dem Gewissen nicht die eminente religiöse Bedeutung zukomme, die ihm meist zugeschrieben wird. Aber ausschlaggebend ist auch hier nicht der Name, sondern die Sache. Und diesbezüglich muss wohl jeder Zweifel schwinden, wenn im Gleichnis beschrieben wird, wie der verlorne Sohn durch die Einkehr in sich selbst zu dem Bekenntnis gelangt: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir" (Lc 15,17f), oder wenn wir uns Bezeichnungen wie „das innere Licht" (Mt 6,23) verständlich und gegenständlich zu machen suchen. Die Vertiefung und Verinnerlichung, die Jesus mit dem sittlichen Gebot vornimmt, erfolgt überall in Richtung auf das Gewissen, dessen Gebot an Stelle der Satzung tritt. Auch die Sünde wider den hl. Geist, die Jesus den Pharisäern zum schwersten Vorwurf macht und die er als diejenige bezeichnet, für die keine göttliche Vergebung gewährt werde, ist psychologisch wohl nicht anders zu verstehen, denn als ein geflissentliches Leugnen der durch das Gewissen bezeugten Wahrheit. Endlich lässt sich auch hinsichtlich der Reden Jesu über das Gericht am ehesten ein einheitliches Verständnis erzielen, wenn dieselben als Bilder innerer Zustände und Vorgänge aufgefasst werden oder wenn man geradezu speziell annimmt, dass es sich dabei um die durch das richtende und strafende Gewissen bewirkte Unseligkeit handelt. Dann brauchen wir uns nicht weiter zu stossen an den sich gegenseitig ausschliessenden Vorstellungen, die in diesen Bilderreden verwendet werden. Aber wenn wir lieber von solchen Einzelheiten absehen, so können wir verallgemeinernd sagen: Der Jesus, dessen Bild die Synoptiker uns zeichnen, ist an sich selbst, mit seinem ganzen Reden und Tun, ein Appell an das Gewissen und das gibt diesem, auch ohne Nennung des Namens, eine durchaus centrale Stellung und berücksichtigt es in allen seinen Funktionen. Auf derselben Linie bleibt auch das Johannesevangelium; am ausdrücklichsten zeigt sich das aus der Stelle Kap 7,17: „Wenn Jemand will seinen scil. Gottes Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede!" womit die Skeptiker an die eigne Erfahrung, doch wohl an nichts anderes denn ans Gewissensurteil

gewiesen werden. Im Gegensatz zu den Evangelien wird in der Briefliteratur des Neuen Testaments der Terminus *συνείδησις* sehr häufig verwendet; eine Prüfung des jeweilen damit verbundenen Begriffs und der dem Gewissen zugeschriebenen Funktionen, zu der uns hier allerdings kein Raum gewährt ist, beweist, dass das Gewissen den Verfassern gilt als die letzte Instanz in allen religiös-sittlichen Fragen, als das entscheidende moralische Kriterium für Wahrheit und Wandel."

Nebstdem wird aber auch, wie bereits angedeutet, in der ausserbiblischen Literatur der alten Welt, sowie im Schrifttum der christlichen Aera für das Gewissen reichlich Zeugnis abgelegt, mit oder ohne Gebrauch des Terminus. Ich muss es mir bei der Menge der Zeugen begreiflicherweise versagen, dieselben einzeln aufzuführen. Wir finden sie unter den Philosophen, wie auch unter den grossen Rednern und Dichtern der *vorstoischen Geisteswelt.* Die letzteren namentlich bieten in den grossen Tragödien unter Beiziehung der der Mythologie entstammenden Erinnyen ergreifende, plastische Schilderungen der Wirkungen des schuldbeladenen Gewissens.

Noch mehr Material zur Bezeugung des Gewissens liefert natürlich die religiöse, philosophische und poetische Literatur der *christlichen Aera.* Während die Kirchenväter mit Ausdrücken wie: „ehrliche Gesinnung", „Gottesbewusstsein in den Tiefen der Vernunft", „natürliches oder richterliches Tribunal in uns", „Richterstuhl im Innern" und ähnlichen Wendungen ihre sachliche Kenntnis des Gewissens zur Genüge dartun, bemüht sich die mittelalterliche Scholastik bereits um eine psychologische Deutung und exakte ethische Wertschätzung dieses Phänomens. Die Reformation kann kurzerhand eine Gewissenstat, die reformatorische Theologie als eine Gewissenstheologie bezeichnet werden. Die entschiedene Hochschätzung des Gewissens, die hier statt hatte, ist für die nachreformatorische Theologie, von einzelnen unbedeutenden Schwankungen in der Theorie abgesehen, massgebend geblieben und findet auch bei Schleiermacher die entschiedenste Bekräftigung.

Auch unter den Philosophen der neuern und bis herab auf die neueste Zeit wüsste ich keinen zu nennen, der die Tatsächlichkeit der Gewissensvorgänge leugnet; zahlreich jedoch sind die, die ihrer ausdrücklich Erwähnung tun, freilich unter wechselnden Benennungen, entsprechend ihrer verschiedenartigen Deutung des Phänomens. Vor Allen gebührt Kant das Verdienst, auf das

Faktum des innern Gerichtshofes im Menschen hingewiesen und zu einer Diskussion desselben angeregt zu haben, die denn auch, wie eingangs bemerkt, bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist.

Das Grösste und Eindrucksvollste in der Bezeugung der Gewissenstatsache verdanken wir aber auch in dieser Ära den Poeten. Hier möchte ich es mir allerdings nicht versagen, einige Beispiele zu nennen, die von tüchtigen Literaturkennern jedenfalls noch bedeutend vermehrt werden können. Allen voran geht hier Shakespeare. Mit überwältigender Meisterschaft und Tiefe schildert er die geheimsten Regungen des Gewissens und zieht sie mit überraschender Wahrheit ans Licht; er bietet dadurch eine wertvolle und ausgiebige Quelle zur Kenntnis der Vorstellungen, die seine Zeit vom Gewissen hatte, als von einer Nemesis, einer über den Geschicken und Handlungen der Menschen waltenden göttlichen Vergeltung. Das aufwachende Gewissen kommt abmahnend zum Wort, indem es Macbeth vor dem Mord vorhält, welch eine Schandtat er zu begehen im Begriffe ist (I,7), dann wieder in der Schilderung, wie Macbeth vor der Tat schon Wahngebilde sieht, einen Dolch, wo keiner ist, Tropfen Blutes an der nicht vorhandenen Klinge, wie er sich selber zu beruhigen sucht: Es ist nichts Wirkliches, es ist allein die blutige Tat, die mir vor Augen tritt und wieder, wenn er ausruft: „Du feste, ewig unbewegte Erde, höre meine Tritte nicht, wohin sie gehen, damit nicht Steine selbst das Schweigen brechen und laut ausschreien meine schwarze Tat.“ Die Tat wird vollbracht; aber nun regt sich mit furchtbar unwiderstehlicher Macht das strafende, rächende Gewissen. Die ihm entstammenden Qualen kommen zum Ausdruck in Macbeths Wort: „Meiner Tat bewusst mir! lieber unbewusst mein selbst! Klopf mir den Duncan wach, o könntest du's“ (II,1). „Weit besser wär's, wir schliefen tot bei dem, den wir zur Ruh gebracht, uns Platz zu machen, als auf der Folter der Gewissensangst das ganze künftige Leben durchzumartern. Mein Herz ist voll von tausend Skorpionen.“ Und bei der Lady Macbeth, wenn sie, zur Nachtwandlerin geworden, spricht, indem sie tut, als ob sie sich die Hände wüsche: „Ach, immer, immer riecht es noch nach Blut! O, alle Wohlgerüche Arabiens versüssen diese kleine Hand nicht mehr! Oh! Oh! Oh!“ — Ich erwähne im Anschluss an diese Shakespaer'schen Schilderungen, die in ähnlicher ergreifender Dramatik auch anderwärts (z. B. König Rich. III.) sich finden, auch Grethchens Klage in Göthes Faust (Meine Ruh ist hin, mein Herz ist schwer, ich finde sie nimmer und nimmermehr) und Tells Monolog in des hohlen Gasse.

Doch damit sei es nun genug an solchen Bezeugungen des Gewissens aus älterer und neuerer Zeit. Ich frage nun: Kann es nicht vollständig daran genügen, dass die gewichtigsten Stimmen der Menschheit sozusagen unisono die Tatsächlichkeit dieser geistigen Vorgänge zugeben; enthebt uns dies nicht aller weitern Diskussion über das Gewissen?

Leider nicht, sondern hier erst hebt die Diskussion an. Denn zum Kampfobjekt wird das Gewissen erst, indem es sich um die Deutung und ethische Wertschätzung der mit diesem Terminus bezeichneten günstigen Vorgängen handelt.

Ein weiter Spielraum war den Deutungsversuchen gewährt; er reichte von einer eigentlichen Apotheose des Gewissens bis zur Leugnung jeglicher Dignität desselben.

Lassen Sie mich mit dieser Leugnung der Dignität des Gewissens beginnen, obwohl sie chronologisch nicht an die erste Stelle gehört. Sie ist am radikalsten vollzogen auf dem Standpunkt des *Materialismus*. Dass der Materialismus für das Gewissen keinerlei Wertschätzung besass und damit schlechthin nichts anzufangen wusste, ist uns recht begreiflich. Ist's doch Fundamentallehre des Materialismus, dass es ein von der physischen Welt essentiell unterschiedenes und darüber sich erhebendes geistiges Leben überhaupt nicht gibt, dass die sinnlich wahrnehmbare Materie mit ihrer innewohnenden physischen Kraft alles ist, dass auch die Erscheinungen des geistigen Lebens ihrem Wesen nach nichts andres sind als Bewegungen des Stoffs. Dass einer derartigen Weltanschauung der Weg auch zum Verständnis der Gewissenserscheinungen vollständig verrammelt ist, leuchtet ein. Von Lamettrie aus, dem der Mensch nichts weiter ist als die sinnreichst zusammengesetzte Maschine, und von Moleschott aus, der ihn als die Summe von Eltern und Amme, Ort und Zeit, Luft und Wetter, Schall und Licht, Kost und Kleidung bezeichnet, führt der logische Fortschritt geradewegs zu Holbach, der in seinem Système de la Nature behauptet, ein unruhiges Gewissen sei blos physisch bedingt und physich zu kurieren. Wir wollen uns hier nicht mit einer Widerlegung des Materialismus aufhalten; denn diese ist inzwischen von seinen Gegnern, speziell auch von Wortführern unter den philosophierenden Naturwissenschaftern aufs gründlichste besorgt worden, was durch nichts besser illustriert wird, als durch das notgedrungene, freilich gar sehr verschleierte Einlenken Häkels. Damit ist aber auch der materialistischen Gewissenstheorie ihre Basis entzogen.

Im schärfsten Gegensatz zur materialistischen Gewissenstheorie steht die *intuitionistische*, derzufolge das Gewissen ein ganz

eigenartiges geistiges Phänomen, ein ursprünglich in der Seele wurzelndes Vermögen sittlicher Erkenntnis ist, — ganz allgemein ausgedrückt. Diese Anschauung bekundete sich allerdings in verschiedenen Phasen, je nach der religiös-ethischen Wertschätzung, die dem Gewissen zuteil wurde. Diese letztere erreichte ihre höchste Stufe da, wo das Gewissen tale quale d. h. in seiner ganzen empirischen Erscheinungsweise, in der Totalität seiner Kundgebungen galt als die „Stimme Gottes in uns", als eine Art Moralcodex, der von Gott in unsere Seele hineingeschrieben ist und von uns einfach gelesen werden muss. Am ausdrücklichsten und zugleich in extremster und einseitigster Weise bekundet sich diese Anschauung in den Schriften Luthers. Sie ist aber die vulgäre Gewissenstheorie (wenn von einer solchen geredet werden kann) geblieben bis auf den heutigen Tag und findet vielfach auch ihre Sanktion im Konfirmandenunterricht, wenn ohne klare gründlichere Erörterung der Sache und des Namens das Gewissen einfach als Gottesstimme in uns, als ein Hauptmedium der Offenbarung Gottes bezeichnet wird.

Diese extremst intuitionistische Auffassung hatte jedoch immer ein hartes und bedrängtes Leben; denn ihr widersprach von jeher die Tatsache der empirischen Irrtumsfähigkeit des Gewissens in seiner gewöhnlichen Erscheinungsweise; es zeigte sich, dass das, was die Einen und die Andern als Kundgebung des Gewissens bezeichneten, in verhängnisvoller Weise divergieren konnte, ja dass in gewissen sittlichen Collisionen vom Gewissen überhaupt keine zuverlässige bestimmte Weisung erhältlich war. Dadurch wurde die göttliche Absolutheit der Gewissenssprüche naturgemäss in Frage gestellt.

Dieser Tatsache haben denn auch schon die Scholastiker Rechnung getragen in ihrer Theorie vom Gewissen, indem sie an diesem selbst unterschieden: die syntheresis, die zur natürlichen geistigen Ausstattung des Menschen gehörende höchste sittliche Seelenkraft, ein unzerstörbares, stets zum Guten hinweisendes Gewissensprinzip als Kern, und die conscientia, welche die Anwendung dieses prinzipiellen Gewissensinhaltes, der in der Syntheresis mitgegeben ist, auf den Einzelfall vollzieht, aber in ihren Schlüssen nicht nur subjektiv bedingt, sondern zugleich wandel- und fehlbar ist.

Soweit sie nicht einfach beobachtend und anerkennend bei der Tatsache des Gewissens stehen bleiben, suchen auch die neueren Philosophen zumteil mit der Frage der Irrtumsfähigkeit des Gewissens sich auseinanderzusetzen und zwar indirekt, indem sie dem Gewissen nur solche Funktionen zuteilen, wo nach ihrer Auf-

fassung ein Irrtum ausgeschlossen ist oder direkt, indem sie am Gewissen verschiedene Stufen der Vollkommenheit unterscheiden. Ersteres geschah z. B. durch Kant. Er bezeichnet als Funktion des Gewissens die Prüfung nicht der sittlichen Qualität einer Handlung, die vielmehr Sache der Vernunft, sondern der Entscheid darüber, ob diese durch die Vernunft vollzogene Prüfung auch mit aller Behutsamkeit erfolgt sei; ferner bei Schopenhauer, der das Gewissen reduziert auf ein Protokoll unserer Taten, durch das wir uns selbst fortschreitend immer besser kennen lernen. Direkter verfährt Hegel, der ein formelles, ein wahrhaftes und ein religiöses Gewissen unterscheidet. Das formelle Gewissen ist das subjektive oder Einzelgewissen, für das Subjekt allein verpflichtend, aber als subjektives notwendig auch einseitig und irrtumsfähig. Allgemein verpflichtend ist erst das wahrhafte Gewissen auf der Stufe der Sittlichkeit, wo die Identität des Willens und des Guten konkret und wirklich geworden ist und in den sittlichen Institutionen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates Gestalt gewonnen hat. Noch höher steht das religiöse Gewissen, das da sich findet, wo der absolute Geist aus der Sphäre des Objektiven zu sich selbst, zum Wissen der absoluten Idee als der Wahrheit alles Seins zurückkehrt. Das ist eine Stufenordnung, die für ein gewöhnliches Menschenkind sich ins Himmelblau verliert, wo Einem der Athem ausgeht und das Gewissen bis zur Unkenntlichkeit vergeistigt ist.

Es berührt uns fast wohltuend, wenn wir nun durch empiristischere moderne Gewissenstheorien aus diesen schwindelnden Höhen des Idealismus zurückgerufen werden. Es geschieht dies durch die in neuerer und neuester Zeit mit Energie und Scharfsinn verfochtene Ansicht, dass das Gewissen bei ganzen Völkern wie beim Einzelnen *ein Produkt der sittlichen Entwicklnng bezw. Erziehung sei.*

Zu gunsten dieser Auffassung sprach ja die nach wie vor unleugbare Tatsache der Divergenz der Gewissensaussagen. Wir finden unter den Vertretern dieser *empiristischen Gewissenstheorie,* wie wir sie kurzweg nennen wollen, auch einen so bedeutenden modernen Theologen, wie *Albrecht Ritschl.* Ritschl, auf dessen Äusserungen zur Sache ich ein wenig näher eintreten möchte, bezeichnet meines Erachtens mit Recht schon das als ein unhaltbares Vorurteil, dass die Vorgänge, die unter dem einen Namen des Gewissens zusammengefasst werden, das Gepräge einheitlicher Geschlossenheit oder feststehender Selbstverständlichkeit an sich tragen. Er reserviert sich demgegenüber für seine Untersuchung, die er in

einem 1876 gehaltenen Vortrag über das Gewissen durchführte, die Unterscheidung des rügenden und des gesetzgebenden Gewissens, die nicht blos formell, sondern auch inhaltlich verschieden seien. Ritschl anerkennt die Unwillkürlichkeit und Unwiderstehlichkeit der Äusserungsweise des rügenden Gewissens; dessen ungeachtet will er den Titel einer Stimme Gottes für dasselbe nur als Wertbezeichnung, nicht als wissenschaftliche Auskunft gelten lassen. Im Weitern sieht er jedoch eben als Theologe mit seiner dogmatischen Brille, wenn er sagt, das Gewissen, als rügendes, verdiene deshalb nicht als Gottesoffenbarung zu gelten, weil es nur als Selbstbeurteilung eines Einzelnen aus Anlass einer einzelnen Handlung auftrete, während wir bei einer Offenbarung Gottes zu denken hätten an den Ursprung einer Gesamtweltanschauung, welche zur Überzeugung einer Religionsgemeinde wird. Man dürfe die Erscheinung des Gewissens nicht als Schlüssel für das Verständnis der Offenbarung verwenden, denn der Religionsstifter empfange das Wort Gottes mit der Bestimmung, es Andern mitzuteilen, die „Stimme Gottes" im Gewissen aber gelte dem Empfänger allein. Sodann will Ritschl das Gewissen, nachdem er es des Göttlichen entkleidet, nur mehr gelten lassen als den „Erwerb der sittlichen Ausbildung einer Person, welchen sie der Erziehung in der sittlichen Gesellschaft verdankt." Denn keine sittliche Entwicklung einer Person könne ausserhalb ihres Zusammenhanges mit der Gesellschaft beobachtet werden; alle sittlichen Funktionen des Einzelnen entspringen lediglich aus dem sittlichen Wechselverkehr mit der Gesellschaft oder beziehen sich nur auf gemeinschaftliche Güter. Wie stimmt das aber, so fragen wir, eben gerade zur Erscheinung des rügenden, übrigens auch des gesetzgebenden Gewissens? Ist doch, wie Ritschl selbst zugibt, das Auftreten des Gewissens derart, dass man in der Erfahrung seiner Rüge gänzlich losgelöst wird von der Beziehung auf die sittliche Gesellschaft. Ritschl sucht auf diesen Einwurf zu antworten, aber seine Worte werden dabei eigentümlich gewunden, dass man instinktiv den Eindruck erhält, seine Logik habe mit bedeutenden Schwierigkeiten, mit halsstarrigen Dingen zu kämpfen gehabt. Lassen Sie uns das Müsterchen hören. Ritschl sagt: „Durch diese Bemerkungen wird nur festgestellt, dass der sittliche Inhalt des Gewissensurteils sich anders darstellt, als der der sittlich guten Absichten, Vorsätze und Entschlüsse. In diesen Formen des Willensurteils tritt die Beziehung des gedachten Handelns auf den gemeinschaftlichen Zweck *direkt* hervor als Masstab der Richtigkeit des Handelns. Wenn das in dem Gewissensurteil nicht der Fall ist, so folgt daraus nicht, dass diese Beziehung

nicht doch indirekt dabei ist. Nämlich, wenn das Gewissensurteil dem Urheber einer unrechten Handlung seine Abweichung von seiner Bestimmung vorhält, so bezeugt es damit indirekt das Gute als die Bestimmung des Menschen; das Gute ist aber unter allen Umständen das gemeinschaftliche Objekt für die Willensbewegung Aller. Auch die leiseste und indirekteste Ahnung des Guten und seines Wertes für den Einzelnen setzt die Erfahrung und Übung sittlicher Gemeinschaft voraus.“ So sind wir denn mit diesen Zickzacksprüngen Ritschls unversehens wieder bei dem angelangt, quod erat demonstrandum. Es bleibt aber ein Unbewiesenes, ob es auch zum zweiten Mal behauptet wird. — Ritschl vermag nicht aufzukommen gegen das vorhin genannte isolierende Auftreten des Gewissens, lässt es vielmehr als ein Unerklärtes stehen und entzieht damit seiner Gewissenstheorie ihre durchschlagende Kraft. Es ist dem gegenüber von untergeordneter Bedeutung, dass Ritschl dem guten Gewissen keine positive Bedeutung zuspricht, sondern es einfach als Negation des bösen oder rügenden gelten lässt, unter einfacher Verkennung der unter Umständen sehr deutlichen und fühlbaren Billigung, die im guten Gewissen tatsächlich über unsere Handlungsweise ergeht. Bezeichnet Ritschl das rügende Gewissen als einen Ertrag der sittlichen Ausbildung einer Person, so verstehen wir es beinahe als eine logische Folgerung, dass er das gesetzgebende Gewissen zu identifizieren vermag mit der Tugend der Gewissenhaftigkeit, speziell in Bezug auf die Gewissenhaftigkeit. Der wohlerzogene Knabe wird zum braven Mann, der seine Bureaustunde einhält.

Andere Wege als der Theologe Ritschl geht, ebenfalls als Vertreter der empiristischen Auffassung des Gewissens, der Philosoph *Paulsen*. Ähnlich wie Jener will auch dieser der religiös-transcendentalen Auffassung des Gewissens einen guten Sinn (welchen sagt er freilich nicht) zugestehen, fordert daneben aber grundsätzlich, dass die Erklärung für die Erfahrungstatsachen, zu denen eben auch das Gewissen gehöre, in der empirischen Welt gesucht werde (immanente Erklärung). So wenig Gott als Ursache in der Physik vorkommen kann, so wenig in der Moral.

Um eine solche immanente Erklärung des Gewissens rein auf dem Boden der Erfahrungswelt aufgebaut, bemüht sich dann Paulsen. Das Gewissen ist ihm Organ des Pflichtgefühls. Als Pflichtgefühl nun in primitivster Form bezeichnet er unter Berufung auf Darwin das Gefühl der innern Nötigung, auf Kosten des Naturtriebes der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen. Das Gefühl der Beklemmung, welches entsteht, wenn der ursprüngliche Naturtrieb sich dennoch durchgesetzt hat, ist die Gewissensunruhe

in ihrer primitivsten Form. Als Beispiel dient eine Hündin, die gemäss ihrer angezogenen Willensbestimmtheit mit ihrem Herrn hätte auf die Jagd gehen sollen, statt dessen aber ihrem Naturtrieb folgend, bei ihren Jungen liegen blieb und deshalb dem heimkehrenden Herrn beschämt und reumütig entgegenkommt. — Im Menschen, so sagt nun Paulsen, ich weiss nicht, ob mit oder ohne Darwin, mussten diese Gefühle eine besondere Stärke erhalten, weil sein Gedächtnis die Vergangenheit länger und treuer festhält.

Paulsen hat selbst das Gefühl, dass er mit dieser Bezugnahme auf Darwin keine ausreichende Erklärung geboten habe für den spezifischen autoritativen Charakter, womit die Gewissensreaktionen dem Eigenwillen entgegen treten, und unternimmt es, auch dafür eine Erklärung auf dem Boden der empirischen Welt zu suchen. Er definiert das Gewissen als das Bewusstsein der Sitte, oder, anders gefasst, als das Dasein der Sitte im Bewusstsein des Individuums. Die Sitte, sagt er, ist nichts anderes, als die Summe der gleichförmigen Willensbezeugungen aller Individuen eines Stammes, die den Instinkten im Tierleben entsprechen; sie unterscheidet sich von den Instinkten im Tierleben nur dadurch, dass das menschliche Individuum um sie weiss; diese gemeinsamen Willensbetätigungen, die die Sitte ausmachen, sind zum Bewusstsein gekommene Instinkte. Auch werden die Sitten nicht, wie die Instinkte, durch Naturbestimmtheit vererbt, sondern durch bewusste Tätigkeit, durch Erziehung übertragen. Die Autorität nun, mit der das Gewissen spricht, ist die Autorität der durch die Gesamtheit vertretenen und geschätzten Sitte, die Autorität der Eltern und Erzieher, der weitern Umgebung des Gesetzes und der Obrigkeit und endlich der Götter. So ist denn freilich der Inhalt des Gewissens mannigfaltig wie die Sitte, die Form aber ist überall dieselbe: ein Wissen um einen höhern Willen, durch den sich der Eigenwille des Individuums gebunden fühlt, der zuletzt gedeutet wird als der Wille einer übermenschlichen göttlichen Macht.

Das wäre also die anthropologische Erklärung, die Paulsen dem Gewissen zuteil werden lässt. Was wir nun allerdings fürchten zu müssen glauben, nämlich die Aufhebung der Verbindlichkeit der Gebote einer so relativen Grösse, wie es das Gewissen nach dieser Erklärung in Wirklichkeit geworden ist, wird nach Paulsen nie eintreten: dies sei weder eine logische Konsequenz noch eine psychologische Wirkung, denn 1) haben wir im Gewissen doch immer den subjektiven Reflex der objektiven Naturordnung eines sittlichen Lebens, wenn sie in Recht und Sitte sich durch-

gesetzt habe, und 2) werde auch der aufgeklärteste Philosoph in seinem täglichen Handeln nicht durch Moralphilosophie, sondern durch Triebe und Gefühle, Sitte und Gewissen, Liebe zum Guten und Abscheu vor dem Bösen geleitet und 3) werde nie eine Zeit kommen, wo die Menschheit aufhören werde, das was sie *selbst* als Sittlichkeit aus sich hervorgebracht hat, als abgeleitet aus dem Wesen Gottes und aus der Natur des Allwirklichen zu empfinden.

Eine mehr positive Wirkung erreicht das Gewissen nach Paulsen dadurch, dass es ein Bild des vollkommenen Lebens, ein Ideal in sich aufnimmt. Die Züge des Ideals entnimmt es der objektiven Moralität des Volkes, insbesondere den Bildern des Vollkommenen, die ein Volk in seinen religiösen und poetischen Schöpfungen hervorbringt; an diesen Bildern misst das Individuum sein Verhalten, empfindet das Zurückbleiben hinter ihnen mit Pein und Unruhe, die Annäherung an sie mit freudiger Genugtuung. Auf den höhern Stufen des geistig-geschichtlichen Lebens nimmt dieses Lebensideal immer mehr einen besondern und individuellen Charakter an. Es kommt zu einer Art moralischer Differenzierung (analog der morphologischen Differenzierung im Naturreich), die zur geistigen Individualisierung der Rassen und Völker und weiterhin der Individuen führt. Der Einzelne bildet sich sein besonderes Ideal, woran er das wirkliche Leben misst. Dieses individuelle Ideal kann, obwohl auf dem Boden eines bestimmten Volkslebens erwachsen und dessen Züge in sich tragend, soweit vom allgemeinen Lebensinhalt und der allgemeinen Lebensauffassung sich entfernen, dass es seinen Träger zum Konflikt mit der Sitte führt. — Es fehlt in dieser Darstellung gewiss nicht an richtigen Beobachtungen; dessen ungeachtet müssen wir auch Paulsen lästig werden mit der Frage: **Woher** kommt denn zu dem auf dem Boden der Sitte Erwachsenen noch das Plus, wodurch das Gewissen unter Umständen zu einer so unerbittlichen Instanz wird im Individuum selbst und gegen dieses und nicht blos gegen die herrschende moralische Sitte und Anschauung? Darauf bleibt uns Paulsen doch die Antwort schuldig oder vielmehr, er hat sie eigentlich schon gegeben, indem er vorsichtigerweise bemerkt hat, es möchte wohl einen guten Sinn haben, das Gewissen als Stimme Gottes zu bezeichnen.

Paulsen weist im Verlaufe seiner Darstellungen hin auf die Unsicherheit des Gewissensentscheides in manchen Einzelfällen, ja Unfähigkeit des Gewissens, einen wirklichen Entscheid abzugeben. Ragaz gibt die Tatsache zu samt der eben so wenig zu leugnenden Irrtumsfähigkeit des Gewissens und sieht sich eben

dadurch genötigt, nur für die Form des Gewissens Unbedingtheit und Heiligkeit in Anspruch zu nehmen. Dadurch ist auf der einen Seite allerdings geholfen; die Unsicherheit und Irrtumsfähigkeit des Gewissens gibt uns dann nichts mehr zu schaffen, weil wir sie einfach der Variabilität des Inhaltes schuld geben können. Aber ist diese Auskunft nicht doch, bei all' ihrer praktischen Verwendbarbarkeit, ein sehr gefährliches, zweischneidiges Ding? Ich meine, wir müssen doch Christ beistimmen, welcher (Sittl. Weltordnung S. 105 Anm.) geltend macht, dass es nicht zutreffend sei, das Absolute am Gewissen auf die Form seines Auftretens allein zu beschränken und den Inhalt ganz als relativ zu betrachten. Denn wäre dieser Inhalt relativ und bloss die Form, das Auftreten als unbedingter Machtspruch absolut, so würde nur einer Summe wandelbarer, teilweise irrtümlicher, wir fügen bei, auch verbrecherischer Menschenmeinungen ein göttliches Siegel aufgedrückt. Ich denke, es ist dagegen nichts einzuwenden, die logischen und psychologischen Konsequenzen müssen uns jenen Ausweg doch nicht ratsam erscheinen lassen. — —

Es ist mir aufgefallen, dass ich in der Literatur, die mir zur Verfügung stand, nirgends einer eigentlich durchgeführten psychologischen Analyse des Gewissens begegnet bin. Sollten wir daraus den Schluss ziehen, dass eine solche überhaupt unmöglich oder dass sie der Mühe nicht wert ist? Letzteres werden wir wohl schwerlich behaupten, angesichts der Meinungsdifferenzen, die wir vorhin in dem theologisch-philosophischen Räsonnement zutage treten sahen. Es ist entschieden zu hoffen, dass ähnlich wie bei der Controverse über das Wesen der *Religion*, bei welcher freilich auch die geschichtliche Untersuchung aus naheliegenden Gründen ein gewichtiges Wort mitzusprechen hat, so auch hier die psychologische Erörterung der in Frage stehenden geistigen Erscheinung gute Dienste tun werde und da und dort etwas zur Klärung des Sachverhaltes beitragen könne. Die Erscheinungsweise des Gewissens ist derjenigen der Religion in verschiedener Hinsicht ähnlich. Nach einer Seite hin scheint diese Ähnlichkeit allerdings einer psychologischen Analyse des Gewissens nicht viel Gutes zu verheissen; wissen wir doch, welch verschiedenartige psychologische Deutung der Religion zuteil geworden ist, wenn wir — um nur schnell einige Typen zu nennen — an Schleiermacher, Hegel und Bolliger denken. Ersterer sagte, die Religion sei Gefühl, dem Zweiten erschien sie als eine Form des Denkens, der Dritte verficht heute noch mit heroischer Energie die These, dass die Religin eine Willenssache sei, so dass es nachgerade das Sicherste zu sein scheint, anzunehmen, dass die Religion eine Betätigung

aller dieser Seelenfunktionen in sich schliesse und dass ungestraft weder das Fühlen, noch das Denken noch der Wille aus dem religiösen Aktus hinweggedeutet werde. Aber ob auch die psychologische Untersuchung der Religion zu keiner einhelligen Ansicht geführt hat, so hat sie doch gewiss Manches ins Licht gesetzt, was einer blos historisch-ethnologischen Kenntnisnahme verborgen geblieben wäre.

Offenbar ist auch das Gewissen verschiedener psychologischer Deutung fähig. Wir sehen dies deutlich bei Paulsen, der zuerst das Gewissen als Träger des Pflichtgefühls betrachtet, es also in die Sphäre des Gefühls verweist und mit Darwin Rudimente desselben in der Tierwelt vorzufinden glaubt, es hernach aber doch mehr intellektualistisch als im Wissen um die Sitte definiert. Unentschieden bleibt die Frage auch bei Ritschl, der sich unter den mir Bekannten am ausdrücklichsten um eine psychologische Bestimmung des Gewissens bemüht hat, doch auch wieder mehr nur en passant nicht eigentlich in der Absicht, damit seine Gewissenstheorie zu fundamentieren. Und zudem betreffen seine bezüglichen Erörterungen nur das rügende Gewissen.

Ritschl beobachtet an der einfachen Gewissenserscheinung, als welche er das rügende Gewissen bezeichnet, die Deutlichkeit seiner Kundgebung. Er bezeichnet die Gewissensrüge als ein deutliches Erkenntnisurteil, deutlich im Gegenstand, deutlich in der Verneinung des Rechtes einer Handlung, die man ganz deutlich als die eigene Handlung erkennt. Um der Unwillkürlichkeit willen, mit der es seinen Spruch uns aufdrängt und mit Gewalt Vorstellungsreihen, mit denen man sich gerade beschäftigt, durchbricht, vergleicht er es mit dem „Einfall eines Gedächtnisses, einer nicht gesuchten oder vielleicht lange gesuchten Anschauung vergangener Erfahrungen, die auf irgend einen nicht beachteten Anlass hin sich der Erinnerung vergegenwärtigt.“ Durch die Merkmale der Entschiedenheit und Interessiertheit, welche an dem unwillkürlichen Urteile des Gewissens haften, rückt dieses psychologisch aber doch auch in die Nähe der Willensbewegung und endlich konstatiert Ritschl, dass mit der Rüge, die im Gewissen vollzogen wird, ein ganz deutliches Gefühl der Unlust verbunden sei. Gut, da hätten wir also hübsch alle beisammen: Erkenntnisurteil, Wille, Gefühl. Es bleibt uns schliesslich doch nichts andres übrig, als noch genauer zuzusehen, wie diese Bestandteile sich zu einander verhalten, was an der Gewissenserscheinung das Primäre und was das Sekundäre ist.

Deutlichkeit seines Urteils vindiziert Ritschl dem rügenden Gewissen und von dieser Erscheinungsweise des Gewissens lässt sich Deut-

lichkeit im Sinne von Verständlichkeit und Unzweideutigkeit sicherlich am allerehesten behaupten. Aber trifft diese Behauptung auch zu in bezug auf das gesetzgebende Gewissen, das Ritschl doch auch gelten lässt, wenn schon nur im Sinne der Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung der Berufspflicht? Schon im Vorausgegangenen wurde gesagt, dass mit Recht verschiedentlich auf die Unzulänglichkeit des Gewissensurteils, d. h. die Unentschiedenheit desselben in gewissen Fällen hingewiesen wurde. Es ist Tatsache, dass das Gewissen nicht überall mit vollkommener Deutlichkeit und Bestimmtheit sagt: das musst du tun, dies musst du lassen. Aber meines Erachtens ist es auch Tatsache, dass das Gewissen, auch wo es als rügendes auftritt, in seinem Spruch nicht mit vollkommener Deutlichkeit das Berechtigte und Unberechtigte, das ja in einer und derselben Handlung mit einander verbunden sein kann, trennt, sondern in globo und darum doch bisweilen mit einer gewissen Undeutlichkeit urteilt resp. verurteilt. Beachten wir nun ferner die *Unmittelbarkeit*, mit der die Gewissenskundgebungen auftreten, und wie sie eigentlich sonst nur den gefühlsmässigen Vorgängen unseres Geisteslebens eigen sind; endlich noch, dass die Gewissensurteile eine verstandesmässige Begründung gar nicht fordern, so sind wir entschieden geneigt, das Gewissen der Sphäre des Gefühls und zwar des intuitiven Gefühls zuzuweisen. Dieses hat innerhalb der Tierwelt am Instinkt ein Analogon, ist jedoch nicht so wie dieses an das Leiblich-Sinnliche gebunden, sondern nach der geistigen Seite hin ihm übergeordnet. Dies Gefühl erscheint erfahrungsgemäss als Lust- oder Unlustgefühl, je nachdem die Kundgebungen des Gewissens Zustimmung oder Ablehnung, Billigung oder Tadel enthalten. Nach der Seite des Gefühls hin weist denn auch *die Absolutheit,* das Apodiktische in der Form der Gewissensäusserungen. Auch Ragaz bezeichnet dies ausdrücklich als das *Gefühl* der unbedingten Verpflichtung. Wenn nun Christ sagt, dass auch ein *mehr oder weniger grosser Teil* (man beachte diese unbestimmte Umgrenzung) des Gewissensinhaltes als absolut und allgemein gültig anerkannt werden müsse, dass ein *gewisser* Kern des Sittengesetzes immer und überall, wo die Menschheit zu wirklichem Geistsein erwacht ist, als verbindlich gegolten habe, dass gewisse Grundsätze durchwegs als richtig und notwendig erschienen seien und dies am Gebot: „Du sollst nicht töten" veranschaulicht, aber auch an den andern sittlichen Grundforderungen dartun zu können glaubt, so liegt der Grund dieser weitgehenden, wenn auch keineswegs schon vollendeten Übereinstimmung innerhalb dieses intuitiv Gefühlsmässigen am Gewissen; hier ist dem Wesen des Menschen die sittliche Grundlage gegeben, hier greift er

mit den Wurzeln seines Wesens hinein in eine sittliche Weltordnung, hier spricht ein Gott in seiner Brust, freilich nicht in Sätzen, in Paragraphen, sondern durch die moralische Wesensbestimmtheit, die dem Menschen verliehen ist. Wir können auch mit Schmidt („Das Gewissen") es so ausdrücken: Hier ist dem Menschen das Prinzip seiner Moral gegeben. Nur muss dann von diesem Ausdruck der Sinn einer gedankenmässigen, begrifflichen Formulierung ferngehalten werden. In dieser Gestalt, als unmittelbares, intuitives moralisches Gefühl, so meine ich, haben wir das Primäre an der Erscheinung des Gewissens erfasst.

Aber doch wohl nur das Primäre. Denn anderseits stellen sich die Gewissenskundgebungen doch nicht lediglich als Gefühlsimpulse, sondern nebstdem auch als Denkurteile, d. h. als fertige, präzise, abgeklärte Produkte eines Gedankenprozesses dar. Geben wir dies aber zu, — ich wüsste nicht, wie es denkbar wäre, dass bei den Gewissenskundgebungen die normalen geistigen Funktionen einfach übersprungen werden sollten —, dann ist meines Erachtens auch die Bedingtheit der Gewissensurteile, seien sie nun gesetzgebender oder rügender Art, konstatiert, auch dann, wenn, wie Schmidt („D. G." S. 145) betont, das Gewissen sich der Verstandestätigkeit nur *bedient* zur Geltendmachung seines Prinzips. Auch die absolutesten Befehle des absolutesten Herrn müssen sich zur Relativität bequemen, wenn ihre Ausführung einem individuell bestimmten Diener anvertraut ist. Der individuell bestimmte Diener ist aber an diesem Orte nach der materiellen Seite hin das Gehirn als Organ des bewussten geistigen Lebens, anderseits die individuelle Denktätigkeit, die verschiedene Stufen der Vollkommenheit aufweist. Zu einem Schluss auf Verkümmerung des Gewissens durch Gehirndefekte nötigt uns beinahe die Geschichtlichkeit solcher moralischer oder eigentlich unmoralischer Ungeheuer, wie eines Alexander und Cäsare Borgia, die eine vollkommene Perversität des sittlichen Gefühls aufweisen und das Vorkommen bestimmter Manieen (z. B. Kleptomanie), bei welchen die Gewissensfunktionen in bestimmter Richtung ausgeschaltet oder alteriert erscheinen. Sie wissen, wie der Begriff der Zurechnungsfähigkeit, der sich auf die Ergebnisse der Gehirnphysiologie und daherstammende Theorien gründet, modifizierend auf die moderne Gerichtspraxis eingewirkt hat. —

Die Qualität des Denkens, der Verstandestätigkeit, ist wesentlich mitbestimmt durch die Erfahrungsstoffe, an denen sie sich vollzieht, und teilt mit ihr die geistige Entwicklung überhaupt. Auf dieser Bedingtheit der geistigen Entwicklung beruht die erfahrungsmässig feststehende teilweise Bedingtheit der Gewissens-

kundgebungen. Es wird dadurch verständlich, dass die Volkszugehörigkeit, die Erziehung, die herrschende Volkssitte, das Bildungsniveau des Individuums einen (zwar nicht, wie Paulsen und Ritschl wollen, alleinbestimmenden, Einfluss auf die Gewissensfunktionen ausüben. Es ist dadurch aber auch die Möglichkeit einer Gewissens*bildung* gewährleistet in dem Sinne, dass die fortschreitende geistige Entwicklung den im Gewissen gefühlsmässig und absolut sich ankündigenden sittlichen Grundforderungen einen immer adäquatern Ausdruck in der Form des *sittlichen Urteils* schafft.

Zu dieser geistigen Entwicklung, die der Gewissensbildung dient, rechnen wir als deren vornehmstes Kontingent die *religiöse* Entwicklung. Und zwar wird in dieser Richtung diejenige Religion am intensivsten wirken und am weitesten führen, die das sittliche Individuum möglichst selbständig macht, d. h. möglichst frei von aller äusserlichen Gebundenheit, zugleich ihm aber die höchstsittliche Anstrengung zumutet. Es sind dies Merkmale, die im Evangelium Christi mit der Forderung „Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" in vollendetster Gestalt sich vorfinden. Durch das Gewissen als die enge Pforte, gehen die neuen Pfade zu dem alten Gott und seinem grössten Offenbarer, Jesus Christus.

Literatur. 1. Paulsen, Ethik; 2. Christ, die sittliche Weltordnung; 3. Schmidt, Über das Gewissen; 4. Menzi, Materialismus; 5. Ragaz, Du sollst.

Der Selbstmord vom psychiatrischen Standpunkt.

Von Dr. med. *Kielholz* in *Gams.*

Lombrosos Lehre vom geborenen Verbrecher hat trotz der vielfachen Anfechtungen, die sie erfahren, schon eine Reihe Institutionen gezeitigt, wie z. B. die Anstalten für geisteskranke Verbrecher, die weitgehende Rücksichtnahme der Strafgesetze auf die Zurechnungsfähigkeit, welche beweisen, dass die Menschheit mehr und mehr dem Gedanken des italienischen Psychiaters zugänglich wird und ihre Aufmerksamkeit weniger auf die Tat als auf den Täter und auf dessen abnorme, vielfach defekte Seele im degenerierten Körper zu lenken beginnt. Auf gleiche Stufe mit dem Verbrecher ist Jahrhunderte lang der Unglückliche gestellt worden, der Hand an sein eigenes Leben legte, man hat den Selbstmörder neben Mördern ausserhalb der Friedhöfe verscharrt und versagt ihm noch jetzt in einem Grossteil der zivi-

lisierten Länder Grabgeleite und Sterbegeläut. Den Wenigsten von diesen Unglücklichen bleibt im Urteil der Menge der Vorwurf der Pflichtvergessenheit und Feigheit erspart. Und doch sollten wir bei ihnen mit unserm Richten doppelt vorsichtig sein, denn wie selten ist es uns möglich, nach der Tat einen richtigen Einblick zu gewinnen in die seelischen Vorgänge, welche zum Akte der Selbstvernichtung geführt haben. Auch da ist es wieder der Psychiater, der uns den Weg zu einer gerechteren Auffassung dieser traurigen Handlungen zeigen kann; im Irrenhaus lernen wir den Selbstmord als ein Krankheitssymptom auffassen. Unseres Wissens nimmt erst ein Land die Stellung ein, welche einer solchen Beurteilung des Suicids entspricht: England hält jeden Selbstmörder im Augenblicke seiner Tat für des Vernunftgebrauches beraubt. Woran liegt es nun, dass sich diese Auffassung nicht schon lange allgemein Bahn gebrochen, dass die Krankhaftigkeit des Selbstmordes selbst von Ärzten fast nur ausnahmsweise anerkannt wird? Weil das Suicid eben in der Grosszahl der Fälle das erste und einzige Zeichen einer ausbrechenden Psychose darstellt, einer Psychose, die der Seelenarzt aus einzelnen Begleitumständen und aus analogen Fällen oft deutlich zu erkennen mag.

Wenn der Selbstmord im Verlaufe eines Fieber- oder Alkoholdeliriums, in ausgeprägten melancholischen Zuständen erfolgt, die oft schon zur Anstaltsversorgung geführt haben, erkennt selbst der Laie die Krankhaftigkeit der Handlung.

Bei der Dementia praecox (Jugendverblödung) führen beispielsweise nur die Anfangsstadien mit ihrem deutlichen Krankheitsgefühl und dem noch genügend erhaltenen Intellekt zu erfolgreichen Selbstvernichtungsversuchen, die zudem einen triebartigen und unmotivierten Charakter haben, während später, wenn die Krankheit Affekte und Verstand abgestumpft hat, die Versuche gänzlich verschwinden oder so läppisch ausfallen, dass sie selten das Leben gefährden. Dahin gehören jene schwer erklärlichen Fälle, in denen junge Leute oft mit vielversprechenden Anlagen, ausgezeichnete Schüler und Studenten oft in den besten Verhältnissen ganz ohne Veranlassung Selbstmord begehen. Nur hat die Tat etwas Theatralisches, ein zurückgelassener Brief enthält neben vernünftigen Sätzen einige ganz kuriose Ideen, die Angehörigen erinnern sich plötzlich, dass der Unglückliche, oft von einem bestimmten Zeitpunkt an, nicht mehr recht vorwärts wollte, seinen Charakter änderte, verschlossen und eigentümlich wurde. Je genauer wir die näheren Umstände kennen lernen, desto stärker drängt sich uns das Gefühl des Krankhaften auf.

Das Pubertätsalter mit seinem Durchbruch und Ausreifen des Geschlechtstriebes bietet ja schon innerhalb der psychologischen Breite Verstimmungen expansiver und depressiver Natur, die den Erwachsenen pathologisch anmuten, und vom Standpunkt des Psychiaters aus (vergleiche Möbius Goethe) sind die Leiden des jungen Werthers nichts anderes als der poetische Ausdruck der Goethe'schen Pubertätsverstimmungen.

Aber auch das Erlöschen des Sexualtriebes führt beim Menschen zu mehr oder weniger heftigen psychischen Erschütterungen, die unter ungünstigen Verhältnissen leicht in Geisteskrankheit übergehen können. Die von Kräpelin (Psychiater in Heidelberg) abgegrenzte Melancholie des Rückbildungsalters muss unter den zu Selbstmord führenden Psychosen in erster Linie genannt werden. Auch hier haben wir wieder die nämliche Erscheinung, welche die Rechtfertigung dieser Unglücklichen so erschwert: der Selbstmord bildet öfters mit dem traurigen Schluss auch den Beginn des Leidens. In andern Fällen sind die Symptome der Krankheit, welche dem Suicid vorausgehen, so unbestimmter Natur, dass sie von den Angehörigen als einfache Alterserscheinungen aufgefasst werden: Schlaflosigkeit, Müdigkeitsgefühl, Beschwerden von Seiten des Herzens, Appetitlosigkeit; auf psychischem Gebiet hypochondrische Ideen, Versündigungswahn. Der Kranke erinnert sich unter Selbstanklagen an wirkliche oder übertriebene Verschuldungen in früheren Jahren, schiebt alle unglücklichen Ereignisse in seiner Familie auf die eigenen Schultern, seine Berufsarbeit erscheint ihm zwecklos und vergeblich, alles wird ihm zuviel. So erscheint dann der Selbstmord bisweilen als der Ausfluss einer gewissen Überlegung. Der quälende Gedanke, ein unnützes und sittlich verworfenes Geschöpf zu sein, der Blick in eine vermeintlich finstere und trostlose Zukunft, die Unerträglichkeit des gegenwärtigen Zustandes regen in dem Kranken den Wunsch zur Vernichtung des Daseins an. Erfolgt nun der Tod unter solchen Umständen, oft mitten in der Berufsarbeit, die der Erkrankte unter Ankämpfen gegen seine gemütliche Verstimmung noch mühsam durchzuführen versucht hat, welcher Laie wird da die beginnende Schwermut, die Grundursache, richtig zu erkennen vermögen! Wem aber fallen nun nicht auch eine ganze Reihe von Staatsmännern und Gelehrten ein, die an der Grenze des Greisenalters stehend scheinbar noch in vollster Rüstigkeit, nach allgemeiner Meinung freiwillig den Tod gesucht! Die gewissenhafte Befolgung des „Exitus patet" durch so manchen bejahrten Stoiker erhält so einen fatalen pathologischen Anstrich.

Ein englischer Arzt hat vor einigen Jahren eine Untersuchung veröffentlicht, welche beweist, dass der Alkoholismus wie auf allen Gebieten der Seelenstörungen auch in der Ätiologie des Suicids seine funeste Rolle spielt. Wir sind ja noch nicht so weit und werden nie so weit kommen, jeden Alkoholexcess als etwas Krankhaftes und damit Exculpierendes anzusehen. Der chronische Alkoholismus aber gehört heutzutage zu den Krankheiten. Und wie mancher Trinker endet durch Selbstmord! Der Engländer hat aber nachgewiesen, dass der Selbstmord um so seltener auftritt, je eingewurzelter die Trunksucht ist. In den meisten Fällen handelt es sich um jüngere Leute, wo die Verrohung des Gemütes, die Abstumpfung der edleren Regungen durch den Alkoholismus noch nicht stattgefunden hat, wo also auch dem fernerstehenden Beobachter die verderbliche Sucht noch weniger in die Augen fällt. In einem Momente der alkoholischen Depression oder in einem pathologischen Rauschzustande, wie er nach geringen Dosen auftreten und zu vollständiger Verwirrung führen kann, greifen sie zum Messer, um sich die Kehle zu durchschneiden oder suchen den Tod im Wasser. Diese beiden Todesarten werden vom Trunksüchtigen bevorzugt. Ausserdem hat der englische Autor gefunden, dass neben dem Alkoholismus häufig ein gewisser Schwachsinn nachweisbar war.

Das führt uns zu einer letzten Gruppe von geistig Debilen, die ein gewisses Kontingent von Suicidfällen liefern: den Imbecillen. Es dürfte bekannt sein, dass die meisten Selbstmorde bei Rekruten auf Schwachsinn zurückgeführt werden müssen. Die neue gänzlich ungewohnte Umgebung mit ihren Forderungen, die ein langsam auffassender Geist nicht zu begreifen und zu erfüllen vermag, mit den neuen Persönlichkeiten, die dem Ungeschickten mit einschüchternden Drohungen, mit Spott und Hänseleien entgegentreten und ihn zu ganz unsinnigen Widersetzlichkeiten treiben, versetzt diese Unglücklichen in eine solche Angst und Verzweiflung, dass sie am Ende keinen andern Ausweg mehr sehen als den Tod. Aber in ganz ähnliche, neue und gefahrbringende Situationen wird eben der Imbecille durch die Macht der Umstände auch im Zivilleben hineingezwungen, oft durch die eigenen unruhigen Neigungen, die ihn die Grenzen seiner Begabung und die Ansprüche eines höheren Postens nicht erkennen lassen. So kommt er in eine Stellung, der er absolut nicht gewachsen ist, er wählt einen Beruf zu dem ihm die notwendigsten Fähigkeiten abgehen und seine nächsten Angehörigen verleiten ihn noch auf diese falschen Pfade, weil sie durch einzelne abnorm ausgebildete Fähigkeiten — wie sie gerade bei sogen. höheren Imbecillen öfters

vorkommen — getäuscht, die schwache Veranlagung ganz verkennen. Oft kann eine ganze Gemeinde einem solchen Irrtum verfallen sein und das tragische Ende, durch das sich der scheinbar Begabte aus der gänzlich verfahrenen, unhaltbar gewordenen Situation flüchtet, erscheint ihr als unverdientes Martyrium.

Die krankhaften Momente, die zum Selbstmord führen können, dürften damit in der Hauptsache, aber lange nicht vollzählig angeführt sein.

Wir hoffen, dass von den Lesern dieser Zeilen niemand sich zu jener — irren wir nicht — jüdischen Auffassung bekennt, die in der Krankheit, sei sie körperlicher oder geistiger Natur, eine Strafe des Himmels, also für den Kranken Beschämendes sieht. Wenn doch, so haben wir unseren Zweck verfehlt, unsern Zweck, den Selbstmörder darzustellen nicht als Verirrten, der Verachtung und Abscheu, sondern als Erkrankten, der Mitleid und Nachsicht verdient.

Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich). S. 1907, S. 232 f.

21. Prov. 28,2. Der Vers ist m. W. noch nicht befriedigend erklärt; *Dyserinck* (1883) nennt seine Lösung „zeer onzekere vertaling", *Kamphausens* Lösung bei *Kautzsch* lehnt wiederum *Wildeboer* (1897) in *Martis* Kommentar teilweise ab, und *Beer* bei *Kittel* (1906) geht ganz seine eigenen Wege, sich auf G berufend. Ich meinerseits lehne es ab, den Vers übersetzen zu können, und will nur an einem Punkte das Richtige feststellen und damit zugleich zeigen, wie man es nicht machen darf.

Die erste Vershälfte aus H übersetzt heisst: „Durch Vergehung eines Landes sind viel seine Fürsten." So kann man H übersetzen, wenn man gutmütig ist. Doch ist H der 2. Hälfte nicht so verderbt, dass man nicht sähe, wie dem „Vergehung eines Landes" ein „verständiger, wissender (oder: rechtskundiger) Mann" gegenübersteht, also dem Abstraktum ein Konkretum. G heisst: „Durch Sünde von Gottlosen werden Gerichte geweckt, ein anschlägiger Mann aber löscht sie", hier also steht concretum gegenüber concretum. Das ist der eine Punkt, wo *Beer* „bessernd" einsetzt: „lege cum G עָרִיץ", nämlich für „Land" = ארץ, und zwar weil G „Gottlose" = ασεβεις hat. Zweierlei empfiehlt diesen Vorschlag von Beer: 1. Die beiden hebräischen Vokabeln konnten eine in die andere verderben; 2. Das Abstraktum ist durch ein

Konkretum ersetzt: „Durch Vergehung eines Gewalttätigen ....“ Bedenklich ist nur der Gegensatz des „Gewalttätigen“ und des „verständigen, wissenden Mannes“ (wenn er aber „rechtskundig“ ist, geht die Sache schon besser).

Doch diesem Bedenken tritt *Beers* Berufung auf G siegreich entgegen. Siegreich? Ja, wenn sie richtig ist. Sie ist aber falsch. Beer hätte sich's nicht der Mühe verdriessen lassen dürfen, zu fragen, wie G עריץ übersetzt. Das tut G 2 Mal mit *αδικουμενος* (dazu kommt Js 49,24, wo es konjiziert ist und G *αδικως* hat), 1 Mal mit *ανδρειος*, 1 Mal mit *ανομος*, 3 Mal mit *δυναστης*, 2 Mal mit *κραταιος*, 5 Mal mit *λοιμος*, 1 Mal mit *υπερηφανος*, 1 Mal mit mit *υπερυψουμενος*. Mit *ασεβης* geschieht es glattweg nie. Aber statt diese 20 Stellen nachzuschlagen, nimmt man ein Wort, das so ungefähr *ασεβης* entspricht und zugleich ארץ ähnlich sieht, und lässt dann in *Kittels* Biblia Hebraica hineindrucken: G liest ערץ. Wieviele sind, die das *Beer* nicht glauben, wenn es doch in *Kittels* Bibel steht?! Leider ist dies durchaus nicht die einzige Stelle, wo in *Kittels* Bibel über G falsche Angaben stehn, während man das Richtige ganz genau wissen kann oder wenigstens ganz sicher wissen kann, dass das Behauptete schlechthin falsch ist.

Für ארץ ist nämlich אויל zu lesen. Denn während עריץ nie = *ασεβης* ist, ist אויל = *ασεβης* Prov 1,7, also beim Übersetzer von Prov, belegt. Auch ist אויל ein vorzüglicher Gegensatz zu מבין.

Für שריה liest Beer wegen *εγειρονται* יעורו. Da auch גרה pi. = *εγειρειν* belegt ist (Prov 15,18a, welche Gleichung bei Hatch-Redpath fehlt, und 29,2), gebe ich יגרו pu. zur Erwägung.

22. Hi 24,24. *Bäthgen* bei *Kautzsch* übersetzt: „Hoch stehn sie da — ein wenig nur, und er ist nicht mehr! Hingesenkt werden sie — wie alle werden sie hingerafft.“ *Duhm* (1897) in *Martis* Kommentar übersetzt: „Seine Grösse währt kurz, und er ist nicht mehr, Jst geduckt, schrumpft zusammen wie alles.“ Ich schliesse mich *Duhm* an. Er ändert das „wie alles.“ Mit Recht sagt er: „wunderlich ist ככל wie alles; schrumpft denn alles ein?“

G hat dafür *μολοχη*, folglich, sagt *Duhm*, lese man מַלּוֹחַ „ein Steppengewächs, dessen Blätter von armen Leuten gegessen werden.“ Dieses מלוח findet sich nur Hi 30,4. Es heisst Melde „= atriplex halimus Linn., ein salatartiges Gewächs“ (*Ges. — Buhl*, 19. A.). Man vg. *Furrer* in *Schenkels* Bibellexikon unter „Melde.“

Melde heisst griechisch, wie schon der zweite Bestandteil des botanischen Namens zeigt, *ἅλμιον*. Dieses Wort steht auch

Hi 30,4 für מלוח. Warum steht dann 24,24 ein andres? Das ist auffällig. *μολοχη* findet sich in G nur hier, *Passow* (ich benutze die 4. A) sagt: „= *μαλαχη* Malve, davon *μολοχιον* = *μαλαχιον*.“ *Schleusner* weiss auch nicht mehr: „alias *μαλαχη*.“ G kennt *μαλαχη* überhaupt nicht.

Von *μαλαχη* Malve als einem Nahrungsmittel der armen Leute, wie ein solches Hi 30,4 in Rede steht, ist mehrfach die Rede. Ich nenne nur einen Beleg, wohl den ältesten, nämlich Hesiod, opera et dies, 41: „Toren sind's und wissen nicht . . . . was für ein grosses Labsal Malve und Asphodelosgemüse ist.“ Andere Belege über die Malve als Armeleutekost gibt *Flach* zu dieser Stelle in seiner Hesiodausgabe.

Was die Malve auf hebräisch heisst, weiss ich nicht. Das Wort findet sich weder in *Kramers* deutsch-hebräischem Index, noch z. B. in *Schenkels* Bibellexikon.

Brockelmanns Lexicon Syriacum nennt für Malve בירגא, das nach *Lagarde* aus dem Persischen stammt, und רועגא (vgl. *Nöldeke*, syrische Grammatik § 84). Dieses zweite syrische Wort steht 2 Kg 4,39 für פקעה, und dieses wieder heisst bei G *τολυπη*.

Nun ist פקוע = *τολυπη* eine Kürbisart, die Koloquinte. Und was weder bei der Melde, noch bei der Malve der Fall ist, ist es bei dem Kürbis: die Beschreibung von Hi 24,24 passt ausgezeichnet; „seine Grösse währt kurz, und er ist nicht mehr, ist geduckt, schrumpft zusammen wie ein Kürbis.“

Furrer im Bibellexikon unter „Kürbis“ sagt von der Koloquinte: „Sie treibt sehr schnell überaus lange Schosse. . . . erliegt aber sehr bald den Stössen des sengenden Ostwinds.“

Soll man nun für ככל ein כפקיע einsetzen? Und für *μολοχη* ein *τολυπη*? A hat *χλοη*. Ist das rein willkürlich? Oder der allgemeine Pflanzenname für einen speziellen, den A nicht mehr verstand, oder eine Gräzisierung einer Transskription von ככל, wie *αιδε* Jr 48 (31), 33 für *αιδαδ* = הידד, oder *αγρου* Jr 8,7 für *αγουρ* = עגור, oder *τιμωριαν* Jr 31 (38), 21 für *τιμωριν*, — *ιμ* = תמרורים (oder תמורים?)?

Jedenfalls ist מלוח eine Konjektur, zu der *μολοχη* nicht berechtigt.

Bücherschau.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgeg. von *W. Bousset* und *H. Gunkel*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

7. Heft: *Martin Dibelius*, **Die Lade Jahves.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Mit 13 Abbildungen im Text. Gr. 8° VIII 128 Seiten. 1906. Mk. 3. 60.

8. Heft: *Hans Schmidt*, **Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Mit 39 Abbildungen im Text. Gr. 8° VIII 191 Seiten. 1907. Mk. 6. —.

Der rührige Verlag legt in den bisher stets fruchtbare und neuartige Untersuchungen bietenden „Forschungen" bereits wieder 2 Hefte (Buch muss man das zweite schon eher heissen) über Fragen aus dem Gebiet des A. T. vor. Beide Verfasser sind Schüler Gunkels und Vertreter der neuen, mächtig aufstrebenden, durch seinen Namen charakterisierten alttestamentlichen Schule. Diese steht zwar im Grossen und Ganzen durchaus auf den Errungenschaften der allgemeinen historisch-kritischen Arbeit am A. T., zeichnet sich aber, abgesehen von einer andersartigen Inangriffnahme der Aufgaben: Literarkritik und Materialkritik, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann, namentlich durch systematische Anwendung der vergleichenden Religionsgeschichte aus. Und jedes neue Buch ist ein neuer Beweis, welch ungeahnte Schätze da noch zu heben sind.

M. Dibelius hat sich in seiner verheissungsvollen Erstlingsarbeit an eine schon viel verhandelte, aber nichts weniger als befriedigend beantwortete Frage gewagt, das Rätsel der später sog. Bundeslade. In eindringenden Untersuchungen sucht er zunächst aus den Nachrichten des A. T. über die Lade, so gut als möglich, Aufschluss zu erhalten. Eine schwierige Sache, besonders deshalb, weil wir nur wenige und undeutliche Mitteilungen über sie haben aus der Zeit, wo sie noch vorhanden war. Man müsste wohl, so scheint mir, auf ein Urteil über die Art und Bedeutung dieses in der israelitischen Religion so seltsam einzigartig dastehenden, geheimnisvollen Phänomens fast verzichten, wenn — nun nicht eben die vergleichende Religionsforschung zu Hilfe käme und Licht brächte. Ich kann hier nicht mehr sagen, als dass der Verfasser durch seine gesamten — alttestamentlichen und religionsvergleichenden — Ausführungen mit dem Ergebnis: die Lade sei als Tron Jahves, besser als Kastentron anzusehen, mich mehr überzeugt hat als alle bisherigen Deutungsversuche.

Wer einen Begriff von der Art und dem Gewinn der religionsvergleichenden Methode bekommen will — und das soll in unserer Zeit eigentlich jeder, der sich wissenschaftlich mit Religion beschäftigt — dem rate ich das Werk von *Hans Schmidt* an und empfehle es ihm aufs allerbeste. Man kommt wirklich von Anfang bis zu Ende aus dem Staunen nicht heraus, wenn man da sieht, welch ungeheures Material zur der in Frage stehenden Sache in aller Welt und aus allen Zeiten vorhanden ist und was alles aus den in ihrer Vereinzelung unverstandenen und nichtssagenden Stückchen bei ihrer Zu-

sammenschau zu holen ist. Und welches helle Licht von daher auf allerlei dunkle Probleme! Was ist das Fischwunder des Jona, nur an und für sich gekannt und genommen? Ein Kuriosum, ein sonderbarer, fast etwas unheimlicher Fremdkörper im A. T., mit dem man nichts anzufangen weiss und von dem man sich, sobald es geht, mit etwas gemischten Gefühlen wieder abwendet. Und dagegen im Lichte der vorgleichenden Religionsgeschichte, in das H. Schmidt den Gegenstand rückt! Er wird einem ungemein wertvoll, recht eigentlich lieb.

Doch das ist bei weitem noch nicht alles, was dieses Buch bietet. Nein der Titel: Jona — das einzige, was ich an dem Buche auszusetzen habe — ist irreführend und lässt den Inhalt und Reichtum des Werkes gar nicht ahnen. Nicht nur, dass das Buch durchaus nicht von der Person des Jona oder von der kanonischen Schrift über ihn handelt, sondern eben nur vom Fischwunder; nein es ist hauptsächlich auch eine Sammlung und Erörterung aller verwandten Stoffe im gesamten Umkreis der Weltliteratur. Einen deutlichern Begriff von dem Inhalt des Buches geben die Überschriften seiner 3 Teile: 1. Der Fisch als Feind; 2. Der Fisch als Retter; 3. Der Fisch als Unterwelt. In fast allzu reicher, schier erdrückender und verwirrender Fülle bringt H. Schmidt Belege über Belege aus allen Zeiten, von den ältesten bis auf unsere Tage, und aus allen Landen, bis nach Amerika und Japan. Ganz abgesehen von dem theologischen Interesse, jeder Gebildete und für Geistesgeschichte Interessierte überhaupt wird mit grossem Genuss und Gewinn die zahlreichen Mythen, Sagen, Legenden, Märchen u. s. w. aus aller Welt, die hier vorgelegt werden, an sich vorüberziehen lassen. Das Buch ist eine Fundgrube von völker- und menschheitspsychologischem Material. Und dann natürlich erst recht für Theologen, nicht nur alttestamentliche, Ich mache z. B. aufmerksam auf die prächtigen Aufschlüsse, die H. Schmidt's Darlegungen über das sonderbare altchristliche Fischsymbol und die bisher ganz rätselhafte Bezeichnung Christi als „unser Fisch" u. s. w. geben. In Summa: Wer dies Buch nicht gelesen hat, der hat gar keine Vorstellung, was alles auf diesen noch nicht 200 Seiten steht.

Die Meinung, dass durch den Nachweis ausserisraelitischer Herkunft alttestamentslichen *Materials* das A. T. und seine Religion herabgesetzt werde, eine Meinung, in der vielfach die sich hart befehdenden Freunde und Gegner der vergleichenden religionsgeschichtlichen Forschung seltsam einig sind, ist natürlich ein Irrtum. Auch dieses Buch zeigt im Gegenteil, wie die überragende Höhe der israelitischen Religion durch gar nichts deutlicher erwiesen wird als dadurch, dass wir nun sehen, wie der *Geist* dieser Religion jenes fremde Material nach *seinem* Sinn umgestaltet hat. Auch der Verfasser spricht es aus: „erst bei solcher Zusammenstellung tritt recht hervor, wie weit die israelitische Erzählung ihren Geschwistern aus der Völkerwelt an *religiösem Gehalt* überlegen ist." Übrigens will ich noch verraten, dass H. Schmidt den Fischmythus *nicht* aus Assur-Babel herleitet, sondern ganz anderswoher. Es ist ja das in unserer Zeit der panbabylonistischen Hochflut eine ganz besondere Erquickung. Lobend hervorheben möchte ich noch, dass *beide* hier besprochenen Abhandlungen durch zahlreiche Abbildungen ihre Ausführungen stützen und verdeutlichen. Eine sehr glückliche Neuerung! Es ist doch wirklich nicht

ewiges Gesetz, dass deutsche wissenschaftliche Bücher so unanschaulich und ungeniessbar als möglich müssen abgefasst sein.

Also nochmals: ich empfehle besonders H. Schmidt's „Jona" aufs allerwärmste, wie selten ein Buch!

Lic. *Fritz Bennewitz*, Pfarrer in Rheinsberg (Westpreussen), **Die Sünde im alten Israel.** Gr. 8° XII 217 S. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme). 1907. Mk. 5. —.

Eine sehr fleissige Arbeit eines im praktischen Amt stehenden Theologen über ein in den letzten Jahren wiederholt behandeltes Gebiet, das auch für den Pfarrer Bedeutung hat. Das Buch beschränkt sich auf die Sünde im *alten*, d. h. vorprophetischen Israel. Es ist dies von der gesamten biblischen Sündenlehre wohl das am schwierigsten klarzustellende Stück, wenigstens wenn man, wie der Verfasser, auf dem Standpunkt der Kritik steht, die Gesetz und Psalmen nach den Propheten ansetzt. Indessen zeigt das Buch, dass auch so noch ein umfangreiches vorprophetisches Material, das auch in Predigt und Religionsunterricht gebraucht wird, in Betracht kommt.

Nach einer Übersicht über die „*Quellen*", von Amos rückwärts bis zum Deborahlied, wobei der Verfasser die gegenwärtige ziemlich allgemein anerkannte kritische Anschauung — gemässigt — vertritt, behandelt der „Erste allgemeine Teil" mehr geschichtlich das „*Sündenbewusstsein in Israel*", d. h. die in jeder der eruierten Quellen zutage tretende Anschauung über die Sünde, und sodann der „Zweite spezielle Teil" mehr systematisch „*Die einzelnen Momente im Sündenbewusstsein*". Verf. ist aufs beste vertraut mit allen massgebenden Werken der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft, und seine Darstellung ist eine beständige Auseinandersetzung mit ihnen, ob zustimmend oder ablehnend, durchweg sehr nobel und massvoll im Urteil. Er legt jeweilen zunächst die hauptsächlichen Ansichten der verschiedenen Forscher über einen Punkt vor, um dann seine Stellung dazu zu nehmen. So lernt man in angenehmer Weise die verschiedenen Auffassungen kennen, und das macht einen Reichtum des Buches aus. Anderseits aber bekommt es dadurch etwas uneinheitliches, kaleidoskopartiges, und die Ansichten des Verfassers treten nicht immer deutlich hervor. Im allgemeinen geht sein Bestreben dahin, mehr und tieferes ethisches Bewusstsein in diesen ältern Denkmälern des A. T. nachzuweisen, als die gewöhnliche wissenschaftliche Kritik herauszustellen pflegt. Und vielfach hat er ohne Zweifel Recht. Die bisherige hauptsächlich literarkritische Untersuchung des A. T. ist meist entschieden etwas zu wenig auf den tiefern *Gehalt* eingegangen. Öfters allerdings sucht und findet nach meinem Urteil der Verfasser seinerseits zu viel in den Quellen. Man merkt ihm ein wenig den praktischen Theologen an, der stets, halb unbewusst, den biblischen Stoff auf seine Verwendbarkeit fürs Leben hin ansieht. Das ist selbstverständlich nicht als Vorwurf gemeint. Die Nur-Wissenschaft speist uns in dieser Beziehung oft gar zu mager ab. Nein, jenes wird für viele eine Empfehlung sein. Und in der Tat, es ist ein Buch, das auch der nicht speziell alttestamentlich geschulte und interessierte Pfarrer leicht und mit Genuss lesen und aus dem er etwas nehmen kann. Gewonnen hätte das Werk entschieden noch, wenn es kürzer und präziser gefasst wäre. Z. B. von der 14 Seiten langen Einleitung hätten ganz gut $^3/_4$ als nicht zur Sache gehörig weg-

bleiben und das ganze Buch etwa auf die Hälfte zusammengedrängt werden können, da es doch wesentlich nicht Neues bringt. Doch ist das vielleicht wieder ein Rezensenten-Urteil und gerade die etwas behagliche Breite manchem nicht unlieb. *J. Wirz*, Benken (Baselld.).

Wilh. Bousset, D. theol., or. Professor a. d. Univ. Göttingen, **Die Offenbarung Johannis.** Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, 16. Abteilung. 6. Aufl. Gr. 8°. IV und 468 S. Vandenhoeck und Ruprecht. 1906. M. 8.—, geb. 9.60.

Als dieses Buch 1896 mit seiner 5. Auflage aus der Hand Düsterdiecks in die B.s überging, fand die Neubearbeitung, die B. ihm gab, allgemeinen Beifall. Kam doch nun die kritische Theologie, welche gerade damals eine ganze Reihe neuer und fördernder Beiträge zur Apokalypse geliefert hatte, durchaus zur Geltung. Im Einzelnen und Kleinen freilich hatten die Rezensenten recht viel zu rügen; so redete der Engländer Ropes von 175 „important errors", die er gefunden.

Wie B. in der hier zu besprechenden 6. Auflage im Vorwort selber gesteht, hat er inzwischen, entsprechend den verhältnismässig wenigen Beiträgen, welche die Forschung der letzten zehn Jahre zur Apokalypse geliefert hat, im Grossen und Ganzen wenig geändert. Immerhin macht sich die Weiterarbeit fast auf jeder Seite geltend. Der erste Abschnitt der nunmehr weit übersichtlichern Einleitung: „Der literarische Stil der Apokalyptik", eine überaus prächtige Skizze von achtzehn Seiten, ist ganz neu geschrieben. Der dritte „Der Verfasser der Schrift" zeigt eine gewisse Schwenkung B.s, die ganz entschieden auf einer treffendern Ausdeutung des Papiaszeugnisses beruht. Die Arbeiten von Gunkel und Johannes Weiss, welche uns die vom erstern mit B. zusammen herausgegebenen „Forschungen usw." geschenkt haben, sind gründlich ausgebeutet. (S. 297 sollte m. E. die Differenz von J. Weiss deutlicher angemerkt sein, und warum fasst B. 5,1 nicht mit Gunkel S. 30 auf?); und auch sonst lässt sich überall die verbessernde Hand verspüren.

Im Wesentlichen aber hat B. mit den mancherlei nicht ganz treffenden Kleinigkeiten der 5. Auflage aufzuräumen gesucht. Vieles ist jetzt berichtigt und beseitigt, immerhin ist, wie ich zu zeigen versuchen möchte, noch einiges Verkehrte stehen geblieben.

Bengels ordo temporum ist noch nicht genannt (S. 101). S. 26[3] ist die Arbeit Harnacks immer noch falsch zitiert, während sie für S. 24[1] wenigstens in den Nachträgen (S. 461) richtig angegeben ist. S. 112 und 303 ist, aus zweiter Hand, fälschlich angegeben, dass Iselin von einem hebräischen Original redet; er nimmt vielmehr ein aramäisches oder syrisches an. Wie kann man (S. 163) *νικοῦντι*, das auf einer (ziemlich häufigen) Vertauschung der Bildungen auf *-αω* und *-εω* beruht, eine „unregelmässige Kontraktion" nennen? S. 169 ist das Beispiel: 10,10 *καὶ ἦν* gewiss nicht am Platz; was für ein Aorist sollte oder könnte dafür stehen? S. 179 heissen Formen wie *κλαῖε, ἔγειρε* ein „Part"! Wie sollte der zweite S. 175[3]) notierte Fall anders heissen, da *συναγωγή* indeterminiert ist? Begründendes *ὅστις* charakterisiert mit nichten den Sprachgebrauch von Apk, da es sich auch bei Paulus und Hebr. findet (S.

178). Harnack schrieb über Akten (nicht: Akta) das Carpus, und zwar im III. (nicht V.) Band der T. U. (S. 218 N. 1). S. 227 Z. 6. v. u. handelt es sich um Philadelphia (nicht Smyrna). 9,12 ist von Sing. (nicht Plural) zu reden. Wieso θεωρεῖν ein johanneisches Wort heissen soll, versteht keiner, der in die Konkordanz sieht (zu 11,11). Dass κατήγωρ eine Hebraisierung sein soll (S. 342), darf man nicht mehr sagen, seitdem man erkannt hat, dass διακων (ein neugebildeter) Nominativ zu (dem als Genetiv verstandenen) διακονος ist. U. s. w.

Zu solchen stehengebliebenen sind neue Versehen hinzugekommen. So ist Mommsens Aufsatz falsch zitiert (S. 40 N. 1). S. 95 sollten zwei mit[1]) bezifferte Noten stehen, deren erste fehlt. 5,6 (S. 258) ist der Text geändert (εχον statt εχων), aber die Note dazu unverändert belassen. S. 275 bleibt es ein versiegeltes Geheimnis, ob B. 5 Worte streicht, oder nicht. S. 349 steht von einer dritten Auflage statt von einem dritten Werke Völters zu lesen. U. s. w.

Sehr schön ist an dieser Auslegung, dass B. sich Zeit und Worte nimmt, immer wieder einmal mit ein paar Zügen die grandiosen Bilder des Stoffes zu umreissen. So sehr ihm der Gegenstand dabei auch entgegenkommt, man vermisst es sonst gar zu oft und allzusehr, dass die Ausleger auch den Sinn für den kommentierten Stoff in seiner organischen Totalität zu schärfen suchen.

Den Lesern würde ich empfehlen, erst nur im Fluge die Einleitung durchzusehen, dann den Kommentar durchzuarbeiten und dann erst die Einleitung zu studieren.

Die Skizze aber über den literarischen Stil der Apokalyptik sollte jeder lesen; sie zeigt B. auf der Höhe seiner Kunst.

Ludwig Köhler, Ängst (Zürich).

Dr. *G. v. Schulze-Gaevernitz*, Prof. der Nationalökonomie an der Universität Freiburg i. B.: **Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts.** Leipzig, Verlag von Dunker & Humblot. 477 S.

Das Buch bietet mehr als der Titel sagt. Sonst würden wir es nicht in einer theologischen Zeitschrift zur Besprechung bringen. Es leistet den Nachweis, dass die auf religiöser Grundlage ruhende pflichtmässige Lebensauffassung die wichtigste Grundlage auch für den politischen wie wirtschaftlichen Aufschwung der angelsächsischen Welt, sagen wir geradezu der britischen Weltmacht ist. Durch diese Grundlage wird der Erwerbssinn in Schranken gehalten, der, wenn frei entfesselt, zum Panama führt. Die besondere Form der angelsächsischen Religiosität fand ihre höchste Verkörperung im Puritanertum, in welchem Namen G. v. Schulze-Gaevernitz alle religiösen Bewegungen im 17. Jahrhundert zusammenfasst, die über die episkopale Kirche hinausgingen: Presbyterianer, Independenten, Quäker. Das Puritanertum zeigt das merkwürdige Schauspiel des idealistischen Aufschwunges einer ganzen Nation, ähnlich wie die besten Zeiten des Mittelalters oder das Zeitalter der klassischen Philosophie und der Befreiungskriege Deutschlands. Das Ziel des Menschenlebens ist ihm nicht günstige Buchbilanz oder grösstes Glück der grössten Menge, sondern das Reich Gottes. Aber im Gegensatz zum Mittelalter trägt der Puritanismus

das Jenseits ins Diesseits hinein und sucht das Reich Gottes nicht durch Weltflucht, sondern durch Verherrlichung Gottes in der Welt herbeizuführen. Die eigentliche Seele dieses Glaubens ist die Lehre von der Prädestination, indem der von diesem Glauben Ergriffene den Beweis des Erwähltseins durch diesseitige sittliche Leistung sich selbst und andern zu erbringen hat. Nirgends hat der Calvinismus die Volksseele so tief beeinflusst und beherrscht wie in Schottland. Der Boden Englands wurde erst später und nicht in gleicher Tiefe von der Pflugschar des Genfer Reformators durchfurcht. Immerhin zeitigte dieser auch hier die gleichen Früchte wie dort. Der Erwählte bewährt sich durch treue Erfüllung seiner irdischen Berufspflicht. Als solche erscheint unter Umständen auch der bürgerliche Gelderwerb, womit der kapitalistische Geist seine pflichtmässige Unterlage findet. Der Kaufmann, welcher auf dem Kontorbock sitzt, füllt eine Stelle aus, an die Gott gerade ihn und keinen andern gesetzt hat; er darf sich als kleines und doch wichtiges Rädchen in dem Wunderwerk des ökonomischen Kosmos fühlen, der wie der himmlische Kosmos den Ruhm Gottes verkündet. Aber der Puritaner wendet sich zugleich politisch handelnd nach aussen. Jener Kaufmann dient auf seinem Kontorbock zugleich der britischen Weltherrschaft; wenn er Seehandel treibt und Matrosen beschäftigt, legt er die Grundlage zu Englands Kriegsflotte zur Verteidigung des Protestantismus.

In der Schule der religiösen Disziplin sammelte die angelsächsische Welt ein ethisch-politisches Kapital, das auch heute noch und auf lange hinaus ein Machtmittel ersten Ranges im Kampfe der Völker bedeutet. Der Puritanismus war es, welcher auch der Ehe und dem Familienleben eine ideale Bedeutung gab. Dasjenige Kulturgut aber, durch dessen Besitz sich der Puritaner dereinst vor allen Völkern Europas ausgezeichnet fühlte, war die Gewissensfreiheit; er glaubte sich darin auch der deutschen Reformation voraus. Und noch in einem Punkt: während diese demütige Schickung in das Gegebene lehrt, fordert der Puritanismus die Verherrlichung Gottes durch Eroberung und Umgestaltung der Welt. Durch Gewaltmittel hat er drei getrennte Königreiche zu *einem* Grossbritannien zusammengeschweisst; durch Gewaltmittel hat er die Grundlage zu einem grösseren Britannien gelegt und im Kriege das Scepter der Seeherrschaft an sich gerissen. Im 18. Jahrhundert fanden sich in den Reihen der Quäker hervorragende Industrielle und Bankiers; aber die Quäker galten damals nicht nur für die reichste, sondern auch die wohltätigste Sekte Englands. Viele Fortschritte, welche später durch sozialpolitische Gesetzgebung verallgemeinert wurden, haben zuerst die Quäker in ihrem Kreise durchgeführt. So wurden 1710 Bestimmungen der Armenpflege getroffen und damit eine über das Land organisierte Arbeitsvermittlung verbunden. Quäkerschulen erfreuten sich besonderer Berühmtheit zu einer Zeit, in der die grosse Masse des Volkes noch jeden Unterrichts entbehrte. Der hohe Bildungsstand ihrer Mitglieder war für die Quäker schon deshalb unentbehrlich, weil sie ein geistliches Amt nicht kannten und in ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften jeden zu Wort kommen liessen. Die Verfassung des Quäkerstaates Pennsylvanien enthielt die allgemeine Schulpflicht. Die Quäker forderten zuerst die Nationalisierung der Gesundheitspflege und ein planmässiges Krankenhauswesen. Quäker waren die Vorkämpfer einer Reform des Strafvollzuges. Auf Quäker geht die ganze koloniale Befreiungsbewegung mit ihren weitreichenden Folgen zurück. Der

parlamentarische Vorkämpfer der Negerbefreiung, Wilberforce, ist vom Methodismus ausgegangen. Ein Quäker war es, welcher die Mehrwertslehre im Interesse der arbeitenden Klasse erfunden hat: John Bellers (1654—1724). Er wird von Karl Marx reichlich zitiert und hat die Grundgedanken des Marxismus beeinflusst. Quäkerischer Geist hat wirkungsvoll an der sozialpolitischen Erziehung des englischen Volkes gearbeitet. Die Idee des allgemeinen Priestertums und der christlichen Autonomie — diese angelsächsische Form der Religiosität — erleichterte die Anerkennung der Arbeiter als gleichberechtigter Staatsbürger. Wo der Einzelne seinem Gott allein, ohne Patron und Mittler, gegenübersteht, in einer solchen Welt ist auch patriarchalische Sozialpolitik innerlich unwahr und daher frühzeitig abgestreift worden. In der religiösen Selbsthülfe durch Sekten war die wirtschaftliche Selbsthülfe durch Gewerkvereine bereits vorgebildet.

So stehen die Väter der englischen Arbeiterschutzgesetzgebung durchaus auf dem Boden religiös untermauerter Sozialpolitik und es ist kein Zweifel, dass England schon in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts z. B. den gesetzlichen Zehnstundentag für Arbeiterinnen hat, während Deutchland und die Schweiz noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts auf diese durchaus notwendige, humane Reform warten.

Es ist hier überzeugend nachgewiesen, dass Grossbritannien, was den wenigsten bekannt sein dürfte, das Beste seiner Kultur dem Puritanismus verdankt. Gerade so liesse sich eigentlich bei jedem Volk zeigen, dass seine Religion von bestimmendem Einfluss auf sein ganzes Tun und Lassen ist und sich unwillkürlich auch in Lebensäusserungen abspiegelt, die mit der Religion an und für sich nichts zu tun haben, wie z. B. in der Politik, in der Ordnung der sozialen Verhältnisse, in der Wissenschaft oder der Praxis. Wie hinfällig ist dem gegenüber die neuerdings oft gehörte Behauptung, die Religion, vorab die christliche, stehe von ihrem Ursprung an der Kultur völlig gleichgültig, wo nicht feindselig gegenüber! Es ist nun bald so, dass die Nationalökonomen oder Philosophen den Theologen sagen müssen, was Religion sei.

Mindestens ebenso interessant, wie der behandelte Abschnitt, ist nun aber, wie Prof. G. v. Schulze-Gaevernitz weiter ausführt, dass die Weltanschauungsgrundlage der angelsächsischen Kultur keineswegs auf die Dauer gesichert sei. Ihre Religiosität bewegt sich im wesentlichen in den Bahnen der überlieferten Dogmatik, ist vom Wunderglauben durchwachsen und klammert sich an die wörtliche Inspiration der Schrift: Anschauungen, die jetzt unhaltbar geworden sind. G. v. Schulze-Gaevernitz erblickt darin mit Recht eine grosse Gefahr der englischen Zukunft, da kein Volk ohne religiöse Grundlage bestehen kann. Er sieht aber ein Felseneiland, auf dem eine Kulturwelt neu gegründet werden kann. „Auf deutschem Boden war es, dass die Grundlinien jenes allumfassenden Gebäudes gedacht wurden, welches im Stande ist, dem suchenden Menschengeiste eine Wohnstätte zu gewähren. Der deutsche Idealismus war es, welcher Puritanertum und Aufklärung überwand, indem er beide zu höherer Einheit führte. Kant zeigte unwiderleglich, dass alle Erkenntnis auf der Erfahrung beruht, die uns durch die Sinne und die Denkformen vermittelt wird, dass aber über allem Wissen die Ideale stehen, die aus unserm eigenen Innern stammen und die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selber tragen. Darin verehrten

Carlyle und Emerson den Anfang einer neuen Offenbarung des Göttlichen. Wo immer wahrhaft moderne Religiosität mit wahrhaft moderner Wissenschaft einen Ausgleich sucht, kann dies auch auf angelsächsischem Boden heute nur durch Einkehr bei deutschen Denkern geschehen. Noch ist die Menschheit jung und nicht auf der Höhe ihrer Kulturleistung. Wir vertrauen, dass jenes Gebäude errichtet werden wird, dessen Grundriss der deutsche Idealismus in kühner Voraussicht entwarf. Werden Deutsche oder Angelsachsen es bewohnen? Hüten wir Deutsche uns vor dem Wahne, die Erbpächter des Idealismus zu sein! In Weltanschauungsfragen muss jedes Geschlecht neu erwerben, um zu besitzen. Schon einmal wurden deutsche Gedanken, die auf deutschem Boden verkümmerten, von England übernommen und vom Puritanertum zum unvergleichlichen Siege geführt. Als Denkmal dieses Sieges ragt noch heute, Länder und Zeiten überschattend, der Koloss der britischen Weltmacht."

Das sind von hoher Warte herab gesprochene Worte. Auf, ihr Theologen, münzet das Gold des uralten, ewig wahren Evangeliums in Denkformen, die das Gepräge der modernen Weltanschauung tragen! *A. Farner †.*

Theologischer Jahresbericht 1906. IV. Abteilung. Kirchengeschichte. Bearbeitet von *Krüger, Clemen, Vogt, Köhler, Herz, Werner, Raupp.* Gr. 8° XII 601 S. Heinsius Leipzig 1907. 25 Mk.

Ein mächtiger Band voll präziser Arbeit. Die Schweiz kommt darin — wenn wir recht sehen — sechs Mal in besonderen Zusammenstellungen vor; sie ist natürlich in den viel zahlreicheren nicht lokal bestimmten Kapiteln und Unterabteilungen ebenfalls mit einbezogen. Auch die kleine Literatur, die in Sammelbänden und -Werken wie Jahrbüchern etc. versteckten Arbeiten sind notiert und event. besprochen, wenn ihr Wert es verlangt. So bildet der Name *Farner* ein regelmässig wiederkehrendes Wahrzeichen der kultur- und lokalgeschichtlichen Anzeigen, ebenso *Steck, Bähler, Egli, Hauser, Fluri* etc. samt ein par Dutzend weiterer, nur gelegentlich auftauchender Namen. Wie unser kleines Land, so wird das ganze Gebiet des Christentums nach Möglichkeit bearbeitet, jedenfalls was uns interessieren kann, aus den verschiedenen Konfessionen und sogar Sekten ohne Voreingenommenheit von massgebenden Fachleuten zusammengestellt. Eine vermögliche Kapitelsbibliothek sollte für ihre Mitglieder den Jahresbericht regelmässig erwerben. Dann hätte jeder nach seiner Liebhaberei Gelegenheit, sich über sein Fach zu orientieren. Die übrigen sechs Abteilungen des Unternehmens kosten zusammen kaum soviel als die hier angezeigte allein. *A. W.*

Oskar Brändli, **Lieder und Sprüche.** Ein Gedenkbuch für Freunde und Bekannte. Mit gutem Portrait. Kl. 8° 175 S. Fr. 3.50. Wepf, Basel 1907.

Männer, die es nicht verstanden haben, sich und ihre Gaben ins rechte Licht zu setzen, sie durchzusetzen, zu gefallen und Erfolg vor dem grossen Haufen zu haben, die sogar noch im Tode in den Augen der für grosse psychologische Probleme und die „Fluten der Trübsal" verständnislosen Korrekten ungeschickt oder wenigstens von bedauerlicher Rücksichtslosigkeit gewesen sind, solche Charaktere finden vielleicht ein besseres Mitempfinden und allgemeinere Anerkennung, wenn sie dem Getrieb des Lebens und der Partei enthoben aus ein par Blättern zu uns reden. Das gilt von diesem köstlichen Büchlein voll Herzenswärme und Charakter. Wir geben ein par Proben.

Hat dein Herz etwas zu fragen,
Frag' es laut nicht, frag es stille.
Hat dein Herz etwas zu sagen,
Sag es laut nicht, sag es stille.
Hat dein Herz etwas zu tragen,
Trag es laut nicht, trag es stille . . .

Wo nur ein treues Mutterherz
Im Leben dir begegne,
Senk still das Haupt du niederwärts
Und bitte: „Mutter, segne!"

Bei jeder Predigt denk zuvor:
„Es kommt vielleicht der Freund Doktor!"
Doch musst zu allermeist du denken
An die Grossmütter auf vielen Bänken.

In deiner Predigt hüt dich wohl
Vor Blumen- und vor anderm Kohl!

Prediger, welche klug,
Haben wir genug.
Klein nur ist die Schaar
Derer, welche wahr.

Ob auch die ganze Welt mich hasst,
So liebt mich doch mein Kind,
Und schlinget um mein müdes Haupt
Zwei Ärmchen rund und lind.
Ob auch die ganze Welt mich hasst,
Gott ist mir Schutz und Stab,
Der mir nach seiner Gnade reich,
Dies liebe Kindlein gab.

F. W. Förster, **Sexualethik und Sexualpädagogik.** Eine Auseinandersetzung mit den Modernen. 3° V 97 S. Kösel, Kempten und München 1907. Fr. 1,35.

Die Broschüre liest sich wie eine Apotheose des Katholizismus. Immer wieder erscheint als die conclusio die Schaar der Heiligen und die Erziehungsarbeit der vorreformatorischen Kirche und ihre Autorität. Der Protestantismus dagegen krankt an bedenklicher Unsicherheit in seiner sexuellen Ethik, verschuldet durch Luthers zynische Äusserungen über das Zölibat. Letzteres sei der grösste Schutz der Ehe etc. Die Stimmung des Vortrages ergibt sich aus dem Motto der „Vorfrage": Anarchie oder Autorität im ethischen Denken? — „Die nichtkatholische Literatur auf diesem Gebiet bleibt durchaus inferior!"

Es ist schade, dass Förster den Kampf gegen den Naturalismus und die blosse sexuelle Aufklärung ohne Gewissens- und Willensbefreiung und -Heiligung, gegen all den Unsinn und die Leichtfertigkeit der „modernen" Auffassungen meint mit Restriktionen und mit der Anpreisung einer romantisch und völlig einseitig aufgeputzten, ja bis zur Unwahrheit idealisierten Autoritätsethik führen zu müssen. Gewiss ruft die Erfahrung des Psychologen und Pädagogen wie des einfachen Landpfarrers nach einer Macht, welche die Herzen

erfasst und die Gewissen weckt und — wach erhält. Aber Rom ist auf dem Weg zum Paganismus und nicht zur Befreiung denk- und urteilsfähiger Völker aus der sexuellen Not, es führt in die Knechtschaft und verlegt den Schwerpunkt statt in den Charakter vielmehr in die von aussen wirkende Autorität. Rom hilft auch in dieser Not nur soweit als es herrscht. Dass z. B. Kamblis Ausführungen gegen Förster in dieser Zeitschrift und anderwärts (Jahrbuch moderner Menschen: „Protestantische und katholische Erziehung und Charakterbildung", gegen Försters „Stellung des modernen Studenten zur kath. Kirche.") ebenfalls als prinzipiell unsicher und darum inferior gelten, dass Ragaz in seinem „Du sollst" unter dies Urteil fallen soll etc., das beweist mir nur, dass Förster die Brille Roms bereits benützt, welche nur noch dort etwas gutes zu sehen vermag. Es wäre ein Glück und ein Stück rücksichtsvoller Ehrlichkeit gegen den Protestantismus, wenn Förster einmal öffentlich gegen die ewige Bezeichnung „protestantischer Gelehrter" etc. protestieren würde. Er war es auf seinem schnellen Entwicklungsgang doch nur sehr kurze Zeit und ist es längst nicht mehr. *A. W.*

Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1908.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellchaft haben keine Antwort erhalten auf die Frage:

„Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?"

Ausgeschrieben sind noch die folgenden Preisfragen:

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1909:

„Die Gesellschaft verlangt eine systematische Auseinandersetzung der sittlichen Gedanken in Boendale's „Lekenspieghel" und in der gleichzeitigen niederländischen Literatur."

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1910 sind nochmals ausgeschrieben die folgenden Preisfragen:

1. „Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im Niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluss haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf die Niederländer geübt und wie ist es zu erklären, dass diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?"

2. „Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?

Näheres bei der Redaktion.

Die religiöse Auffassung der Weltgeschichte.

Eine geschichtsphilosophische Studie,
dem Andenken Alexander Schweizers
zu seinem 100-jährigen Geburtstag (14. März 1908)
gewidmet von Prof. *P. Schweizer*, Zürich.

Vorwort.

Da ich mich mit der anfangs nicht ganz leicht erlangten Zustimmung meines Vaters dem Studium der Geschichte zugewandt habe, bin ich nicht wohl im Stande, die gesamten wissenschaftlichen Leistungen meines Vaters richtig zu würdigen, und sehe mich hier auf Zusammenfassungen anderer, wie etwa die meines verstorbenen Freundes Pfarrer Meili, angewiesen; aber bei den weitausgreifenden Gedankengängen meines Vaters finden sich doch manche Berührungspunkte mit meiner Wissenschaft und einigen mir eben dadurch nahegelegten Spezialgebieten derselben. Konnte ich schon in der wohl überhaupt vielfach von seiner Geistesrichtung beeinflussten Geschichte der schweizerischen Neutralität (p. 181) auf seine Schrift über Zwingli und (p. 788) auf politische Bemerkungen in seinen Predigten hinweisen, so vermehrten sich diese Gelegenheiten bei Vorlesungen über das Reformationszeitalter, wo mir die von meinem Vater oft als sein bleibendstes Werk bezeichnete Entwicklungsgeschichte der protestantischen Zentraldogmen die beste Belehrung über die Konfessionsstreitigkeiten gab. Vollends aber eröffnete sich in meiner Vorlesung über Geschichtsphilosophie, deren Behandlung mir auch durch Gewöhnung an philosophische Auffassung näher gelegt war als andern Historikern, eine Gelegenheit, die religiöse Abteilung derselben geradezu in die Ausführungen meines Vaters ausmünden zu lassen, da kaum ein anderer Dogmatiker auch dem Walten der Vorsehung in der allgemeinen Geschichte so sehr und in so freier Weise gerecht geworden, wie Alex. Schweizer in seiner Christl. Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. 2. Aufl. 1877. Wenn ich nun diesen 1. Abschnitt meiner Vorlesung hiemit zu einem, bei der ursprünglichen Bearbeitung nicht vorgesehenen Zwecke veröffentliche, muss ich, um allfälligen Missdeutungen entgegenzutreten, erklären, dass ich das Wesen und den Verlauf der Weltgeschichte durchaus nicht etwa ausschliesslich vom religiösen Standpunkt aus auffasse, sondern damit nur eine historische Entwicklung und kritische Würdigung der religiösen Auffassung geben will; in weitern Abschnitten behandle ich ebenso die humanistisch-ethische Auffassung, dann diejenige der Systemphilosophen, die psycho-

logische, die naturalistische, die soziologische, diejenige der hervorragendsten Historiker und endlich diejenigen Werke, welche eine Kombination verschiedener Standpunkte versucht haben, wie namentlich Kant und Lotze. Jede dieser verschiedenen Auffassungen hat ihre relative Berechtigung, fehlt aber insofern, als sie sich eine ausschliessliche zuschreiben will, da doch alle zusammengenommen und in gegenseitige Beziehung gesetzt, erst einen Begriff von der Vielseitigkeit der Wechselwirkungen des historischen Lebens geben können. Da gewisse Kombinationen in bescheidenem Masstab überall versucht worden sind, konnte im übrigen die Einreihung unter die verschiedenen Auffassungen nur nach der mir jeweilen vorwiegend erscheinenden Richtung erfolgen, und so wird man hier manchen Philosophen vermissen, der sich auch mit religiösen Anschauungen berührt. Von auch nur annähernder Vollständigkeit kann hier, wo es sich nur um die Auswahl einiger typischer Vertreter handelt, keine Rede sein, und theologische Leser muss ich bitten, zu berücksichtigen, dass ich als Nichttheologe die einschlägige Literatur nur sehr teilweise kenne und die Leistungen einer mir fremden Wissenschaft nach ihrer Anwendbarkeit auf meine eigene beurteile. In dem letztern von so manchem Geschichtsphilosophen vernachlässigten Bestreben liegt meine einzige Rechtfertigung für Beurteilung einer ganzen Reihe mir fremder Wissenschaftsgebiete. Bei der religiösen Auffassung der Geschichte handelt es sich zudem nicht um einen Nachweis, sondern nur um Offenhaltung einer Möglichkeit; doch kommen meiner Ansicht nach auch alle andern Auffassungen und ihre Kombination nicht über Hypothesen und Wahrscheinlichkeitsbeweise hinaus, da diejenigen, welche etwas anderes behaupten, am leichtesten zu widerlegen sind. Der religiöse Standpunkt hat schon deswegen eine gewisse Berechtigung und verdient Berücksichtigung in der Philosophie der Geschichte, weil sie ihm ihren Ursprung verdankt und weil er im weitaus grössten Teile ihrer Entwicklungsgeschichte vorherrscht.

Dass religiöse Auffassung mit der wissenschaftlichen Behandlung der Weltgeschichte vereinbar ist, beweist am besten der von mir am höchsten gestellte und auch von meinem Vater verehrte Ranke; aber auch einige Universalhistoriker ganz anderer Richtung, wie z. B. der gegen Ranke polemisierende Lamprecht sagt, man könne dem Problem der Universalgeschichte fast nicht anders als im vollen Ernst religiöser Gefühle nahen. (Alte und neue Richtungen p. 103).

Für die historische Entwicklung dieser Auffassung konnte ich zu meiner Freude auch Ansichten und Anregungen meines

ersten Hochschullehrers und spätern Schwiegervaters Max Büdinger verwerten, dessen philosophische Behandlung der Universalgeschichte ebenfalls bestimmend für mich geworden ist, wie diese Vorlesungen seinen Zürcher und Wiener Schülern einen unauslöschlichen Eindruck machten und nur von Fernerstehenden etwa verkannt werden konnten, zumal sie in seinen wenig zahlreichen Werken nicht recht zum vollen Ausdruck gelangten. Hier kommen namentlich in Betracht die Abhandlungen: die Universalhistorie im Altertum 1895 und die Universalhistorie im Mittelalter 1898, erstere ein besonderes Buch, letztere in den Denkschriften der Wiener Akademie, 46. Bd. Sein 80. Geburtstag fällt ungefähr auf dieselbe Zeit, den 1. April 1908. Abgesehen von diesen persönlichen Erinnerungen handelt es sich hier um eine historische Studie, um die kurz skizzierte Darstellung der bei weitem ältesten Auffassung der Weltgeschichte.

Soweit ich nicht die Originalwerke zuziehen konnte, dienten mir als hauptsächlichste Hülfsmittel: Rocholl, die Philosophie der Geschichte 1878 und 1893 und Flint, History of the philosophy of history in France and Germany I 1874 und 2. Aufl. 1893.

1. Vorchristliche Geschichtsphilosophie.

Von einer vorchristlichen Geschichtsphilosophie kann man mit einer einzigen Ausnahme kaum reden. Sie ist entweder negativen oder einseitig national-despotischen Charakters, weil sie die Würde der Menschheit im allgemeinen nicht anerkennt. Die Veden der alten *Inder* entwickeln wohl eine Philosophie, die etwa in der Erhebung von Zeit und Schicksal zu göttlichen Mächten geschichtsphilosophische Gedanken enthält, aber in der Hauptsache sind sie so negativ, wie der Standpunkt Schopenhauers; die ganze äussere Welt mit ihrem Wechsel der Dinge ist bunter, kreisender Schein; nicht der Mühe der Betrachtung wert. Die mehr politisch angelegten Völker des Orients oder ihre Despoten achteten es schon der Mühe wert, die Welt zu betrachten, um sie an sich zu reissen, setzen aber eben deshalb ihre Herrschaft zum einzigen Zweck der Welt (Vgl. Büdinger: Die Universalhistorie im Altertum, 1895 p. 3). Die *ägyptischen* Könige liessen sich schon in der 12., besonders in der 18. Dynastie in freilich schmeichlerisch übertriebener Weise als „Herren der Völker" preisen und die „Herrschaft über die Erde in ihrer Länge und Breite" für sich beanspruchen. Thutmosis III. liess sich vom Dichter sagen: „Gott Amon Ra, der Herr der Trone der Welt, lässt die

Furcht vor dem König durch alle Lande bis an die Grenzen der vier Himmelsstützen dringen und hat ihm als Wohnung die Welt in ihrer Länge und Breite angewiesen."

Ganz ähnlich beanspruchte der *Assyrer* König die Oberherrschaft über die Könige der Weltteile und Tribut von der ganzen Menschheit (daselbst p. 9).

Die *Perser,* welche den übrigen Religionen eine gewisse Selbständigkeit gewährten, fassten doch auch die Verbreitung ihres Reiches über die Erde als Ziel, huldigten aber im Gegensatz zu den Indern dem optimistischen Grundsatz „Gott habe die Annehmlichkeiten der Welt für den Menschen geschaffen" (daselbst p. 13).

Die *Israeliten,* ein kleines Volk, das seine Existenz jeden Augenblik von den grossen Nachbarmächten bedroht sah, stellten auf Grund ihrer eigentümlichen monotheistischen Religion die Idee einer höhern vernünftigen Leitung der Weltgeschichte, einer göttlichen Weltregierung auf; auch dies wohl erst in der Zeit des Exils. Nicht nur liefert die zum grossen Teil erst damals entstandene Geschichtschreibung der Juden das grossartigste, auch von der christlichen nie übertroffene Beispiel religiöser Geschichtschreibung [1]), welche die Erschaffung der Welt und die menschlichen Schicksale im Guten und Bösen auf göttliche Absichten mit dem Menschengeschlecht und zunächst dem auserwählten Volke zurückführt und bei aller nationalen Einseitigkeit doch auch andern Völkern Berücksichtigung schenkt [2]), ja in der Völkertafel (Genesis X) eine Ableitung und Übersicht der ganzen Menschheit gibt, meist ohne die bei den Ägyptern und Assyrern entscheidende Absicht der Unterwerfung unter eigene Herrschaft. Auch im engeren Sinne geschichtsphilosophische Gedanken haben die Propheten, besonders der grosse Jesaja, ausgesprochen.

In den vom alten, echten Jesaja [3]) aus der Zeit der assyrischen Invasion herrührenden Teilen ist (XIV ?6) „der göttliche Ratschluss über die ganze Welt, die über alle Völker ausgestreckte Hand," betont und demgemäss die Zerschmetterung der jetzt siegreichen Assyrer vorausgesagt. Aber ihr Eindringen ist auch von Gott als strafendes Erziehungsmittel für sein Volk herbeigerufen (V, 26): „er wird den Heiden von Ferne ein Panier auf-

[1]) Die neuern Ermittelungen, dass viele Züge und Mythen von ältern Völkern entlehnt sind, schwächen doch das Verdienst nicht ab, diese ganze Geschichte einheitlich bearbeitet und unter den religiösen, monotheistischen Gesichtspunkt gebracht zu haben, dienen aber anderseits dazu, diesen Ideen eine gewisse Allgemeingültigkeit zu geben. [2]) Verheissung an Abraham, dass in seinem Namen alle Völker der Erde gesegnet sein werden; Moses I, 22,18. [3]) Kautzsch datiert diese Stellen nach 722 resp. 734. Ähnlich sein Zeitgenosse Micha IV, 1—8, eine Stelle, deren Zeit und Herkunft freilich nach Kautzsch streitig ist.

pflanzen und eines ihrer Völker vom Ende der Welt herbeirufen"). Der jüngere Jesaja erkennt die Ablösung des babylonischen Reiches durch das persische des von Gott gesandten Helden Cyrus (c. XLV).

Dann entwickelt er (LV 8), dass die Ratschläge Gottes soviel höher sind als die menschlichen wie der Himmel über der Erde; dass auch der Fremdling, der dem Herrn anhängt, nicht von seinem Volke ausgeschlossen werden soll (LVI 3); „die fremden Kinder werden deine Mauern bauen und ihre Könige Dir dienen" (LX 10). Als Abschluss der Geschichte nimmt er (XXXIV) ein grosses Völkergericht in Aussicht, aber auch die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (LXV 17) mit Paradieseszustand und ewigem Frieden (II und XI). Er ist der Schöpfer dieser ewigen Friedensideen, welche die Menschheit seither niemals vergessen hat und alle Geschichtsphilosophen wiederholten, so wenig wir auch heute noch von ihrer Verwirklichung uns überzeugen können. Die didaktischen Bücher des alten Testaments dringen von der Auffassung der Übel als Strafe zu derjenigen als heilsames Züchtigungsmittel vor, wie Hiob und Sprüche Salomonis III 12: „wen der Herr lieb hat, den züchtigt er". Die Weissagung Daniels (II) von den vier sich ablösenden Weltmonarchien, auf welche ein ewiges Königreich Gottes folgen wird, ist samt jenen übrigen Anschauungen Hauptgrundlage der christlichen Geschichtsphilosophie geworden.

2. Christus und die Apostel.

Das ursprüngliche Christentum scheint in einer Beziehung weniger fruchtbar für die Geschichtsphilosophie als das Judentum, insofern es nämlich kein weltliches Staatsideal aufstellt, sich gegen den Staat überhaupt gleichgültig verhält, das Heil in einer überirdischen Welt sucht und diese als unmittelbar bevorstehend betrachtet; also der historischen Entwicklung gar keinen Raum mehr übrig lässt[1]). Aber abgesehen davon, dass dies mit dem Sieg des Christentums schnell anders wurde und mit historischer Notwendigkeit anders werden musste[2]), hat auch

[1]) Christus deswegen als Anarchisten zu bezeichnen, ist verfehlt und eine gefährliche Spielerei mit Begriffen. Das Richtige ist, wie mein Vater in seinem Rathausvortrag über die Todesstrafe zeigte, dass Christus keinerlei Einmischung in weltliche und politische Fragen lehrte.

[2]) Dies scheint mir von denjenigen vergessen zu werden, welche in weltlichen Dingen, z. B. in sozialen Fragen, auf das Leben Christi und seiner Apostel als direkt vorbildlich verweisen.

schon das Urchristentum eine Seite, welche für die Geschichtsphilosophie besonders wichtig wurde; es betont den Begriff der Menschheit und der Menschenwürde viel stärker als das Judentum und kann so als der eigentliche Schöpfer des Begriffes der Menschheit betrachtet werden, welchen die griechischen Philosophen noch nicht kannten. Schon dem *Religionsstifter* selbst wird, freilich erst nach der Auferstehung, also wohl nicht als eine seiner wirklichen Lehren, der Auftrag zugeschrieben, dass die Apostel alle Völker zu Jüngern machen (Math. 28,19) und das Evangelium allen Geschöpfen der Welt predigen sollten (Marcus 16,15, Matthäus 28,19, d. h. die 2 letzten Verse des ganzen Evangeliums, aber auch 24,14, wonach erst am Ende der Weltgeschichte das Evangelium allen Völkern des ganzen Erdbodens gepredigt werden soll). Da sie dies bekanntlich gar nicht getan haben, so wird die Ursprünglichkeit der Stelle vollends zweifelhaft. Die entscheidende Wendung an die Heiden samt dem nötigen Entgegenkommen für ihre bisherigen religiösen und philosophischen Ideen hat doch erst *Paulus* vollzogen und in seiner Rede zu Athen die ganze Menschheit für „Gottes Geschlecht" erklärt (Apost.-Gesch. XVII 29); „alle aus einem Blute gemacht, um auf dem Erdboden zu wohnen, wie Gott ihnen geordnete Zeiten und Grenzen bestimmt hat." Dies hat Rocholl freilich etwas überschwänglich als Programm der christlichen Geschichtsphilosophie hingestellt. Übrigens lassen sich nicht nur aus den spätern und zweifelhaften Acta Apostolorum, sondern aus den echten Briefen Pauli derartige Ideen nachweisen; z. B. (Römer II 14), dass auch die Heiden von Natur tun, was das Gesetz enthält, dieses also in ihre Herzen und Gewissen geschrieben ist; (R. III 29), dass Gott nicht nur der Juden, auch der Heiden Gott ist, und die Vollzahl der Heiden vor Israel eingehen wird (XI 25). Besonders entscheidend ist, was Rocholl nicht beachtete, seine Idee der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes: „also ist das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Christum hin" (Galater Cap III 24). Als Ende der irdischen Welt prophezeit er, aber ohne bestimmte Zeitangabe, die Wiederkunft Christi, welcher das Auftreten des hier erst eigentlich entwickelten Antichrist vorausgehe (II Thessalonicher 2,1—10). So hat Paulus in der Tat, weniger in jener Rede zu Athen, als in den Briefen, die Grundlinien der christlichen Geschichtsphilosophie gelegt: die göttliche Bestimmung und Berufung des ganzen Menschengeschlechts, die göttliche Erziehung desselben und sein Endziel.

Die Apokalypse mehr im Stil der alten Propheten gehalten, malt die aufeinander folgenden Weltreiche aus, fixiert die von Paulus

unbestimmt gelassene Wiederkunft Christi auf 1000 Jahre und lässt dann als neue Schöpfung das neue Jerusalem vom Himmel herabsteigen (Cap. XX). Ideen, die gegen das Jahr 1000, aber auch noch bis zum heutigen Tag viel Verwirrung in die Gemüter gebracht haben und der christlichen Geschichtsphilosophie, soweit sie diese aufnahm, einen phantastischen Zug geben.

3. Erste christliche Historiker und Kirchenväter.

(Vgl. Büdinger, Universalhistorie im Mittelalter.)

Africanus, kein Kirchenvater, sondern christlicher Laie und Kriegsmann aus Emmaus in Palästina, eröffnet im 3. Jahrhundert die Reihe christlicher Universalhistoriker, indem er das alte Testament von der Erschaffung Adams an als Grundlage braucht und mit dem neuen so verbindet, dass er nach der Apokalypse das 1000-jährige Reich zum Ende der Welt macht. Wichtiger als dieses grossenteils verlorene Werk ist die es benützende Chronik des 1. Kirchenvaters *Eusebius* aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, der zuerst eine synchronistische Geschichte der Menschheit in der Weise ausführt, dass die particularen Geschichten der heidnischen Völker chronologisch auf die als zweifellos betrachtete Grundlage der Bibel reduziert und zur alttestamentlichen Geschichte in Beziehung gesetzt werden.

Sein Übersetzer und Fortsetzer *Hieronymus* hat um 380 die Weissagung Daniels von den vier Monarchien zur Grundlage der Weltgeschichte gemacht und die vierte Monarchie in der römischen gefunden. Sowohl diese Theorie als die Einteilung der Geschichte nach Analogie der sechs Schöpfungstage in sechs Weltalter, wie sie *Irenäus* schon um 200 aufstellte, sah das Weltende als sehr nahe bevorstehend an. Irenäus selbst nimmt eine aufsteigende Entwicklung der Menschheit auch für die Heiden unter Leitung des johannëischen Logos an und als Ziel eine Vereinigung der Welt mit Gott. Bei allem Phantastischen dieser Ansicht ist damit wenigstens die Annahme eines Fortschritts der Menschheit gegeben, gegenüber der pessimistischen Anschauung des klassischen Altertums. Auch die Stoiker setzten ähnlich wie schon Herodot über ihre farblose Gottheit ein dunkles Verhängnis, das zu fatalistischer Ergebung in den Weltlauf nötigt, und machten aus der Geschichte einen ewigen fortschrittlosen Kreislauf (vgl. Zeller Geschichte der Philosophie der Griechen III p. 146, 162, 281). Schon Aristoteles hat wie Schopenhauer der Geschichte den wissenschaftlichen Charakter abgesprochen, weil sie keine allgemeinen Gesetze, nur einzelne Tatsachen lehre; (vgl. Zeller II. 2 p. 607. Poetik 9). Ihren Höhepunkt erreicht die älteste christliche Ge-

schichtsauffassung in *Augustinus'* Civitas Dei, einem von Cicero (de Finibus III 19,64) entlehnten Begriff, wo es von den Stoikern heisst: „mundum censent esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum". Das Werk ist eine Apologie des Christentums gegen die Vorwürfe der Heiden, dass es die Eroberung Roms durch Alarich verschuldet habe. Augustin berechnet das Alter der Menschheit nach seinen christlichen Vorgängern und der Bibel auf ca. 6000 Jahre, polemisiert gegen heidnische Theorien, welche es höher hinaufrücken, und gegen die Stoiker, welche einen ewigen fortschrittslosen Kreislauf der Dinge lehren (Civitas XII 10—20). Die göttliche Vorsehung hat die menschliche Entwicklung und den Anteil am ewigen Leben wie an der Verdammnis voraus bestimmt, zur Seligkeit übrigens nur sehr wenige, d. h. gerade so viele, als nötig sind, um die im himmlischen Haushalt durch die gefallenen Engel entstandene Lücke zu ersetzen (XXII cap. 1 ut suppleat partem, quae lapsa est angelorum). Gott leitet wie die natürlichen auch die menschlichen Dinge, Wachstum und Verfall der Nationen. Es gibt daher weder Zufall noch astrologische Einflüsse noch blindes Schicksal in menschlichen Dingen und Geschichte. Dies führt er mit scharfer Polemik gegen die klassischen Autoren, Plato, Ovid, Homer etc. aus (V. 1 ff). Bei aller Betonung des innern Unterschiedes zwischen den zwei äusserlich vermischten Menschenarten, den von Selbstsucht Geleiteten, zur Verdammung Bestimmten und den von der Liebe Gottes Geleiteten, zur Seligkeit Bestimmten, eine Unterscheidung, die alle wirklichen Staaten-, Völker- und Gesellschaftseinteilungen übertrifft und in Schatten stellt, hat Augustin doch auch Sinn für die ausserordentliche Fortschrittsfähigkeit der Menschen in rein weltlichen Dingen, Künsten, Wissenschaften, Landbau, Schiffahrt, sogar Musik und Theater (XXII 24); er anerkennt diese Fähigkeiten als eine von Gott verliehene Ausschmückung des irdischen Lebens[1]). Wie den einzelnen Menschen erzieht Gott auch den auserwählten Teil des Menschengeschlechts, um es von den sichtbaren und zeitlichen zu den ewigen Dingen zu leiten (X 14); doch hebt Augustin auch wieder den Unterschied hervor, dass das Individuum mit dem Alter abnehme, die Menschheit aber sich vervollkommne und dass dies in unregelmässigerem Entwicklungsgang geschehe, so dass verschiedene Stufen gleichzeitig nebeneinander existieren

[1]) Die ihm oft zugeschriebene Behauptung, die Tugenden der Heiden seien nur glänzende Laster, hat er nirgends ausgesprochen, sie steht nur im Kommentar zu Augustins „Doctrinae Augustinae" von Jansenius 1652. II 238 b (Denifle Luther I 386).

können; Erkenntnisse, die den meisten neuern Geschichtsphilosophen noch nicht aufgegangen sind. Freier als seine Vorgänger Hieronymus und Irenäus teilt Augustin die Geschichte nach verschiedenartigen Gesichtspunkten bald in 2, 3, bald in 6 Epochen, nach der Zeit vor und nach Christus, nach den drei menschlichen Lebensaltern, wie schon Tertullian vorschlug, als den Epochen der Natur, des Gesetzes und der Gnade, oder nach Analogie der sechs Schöpfungstage; ohne zu ahnen, dass seine Nachtreter einen dieser Einteilungsversuche zu einer Art Dogma erheben würden. Er zählt 72 Völker auf als Grundlage der Weltstaaten, (nach der Völkertafel der Genesis). Die alttestamentliche und christliche Kirche bildet die Grundlage der ganzen Einteilung; er lässt aber auch einzelne Heiden, wie Hiob, zum Gottesstaat zu und anerkennt die weltlichen Tugenden der Römer, welche mit weltlicher Macht belohnt wurden. Das 6. Weltalter beginnt mit Christus und wird endigen, wenn der letzte der Erwählten aus dem Weltstaat in den Gottesstaat eingegangen ist. Dann folgt ein 7., ewiges Weltalter als Ruhetag Gottes und der Menschen Gottes mit einem neuen, verklärten Weltbau. Auch den Begriff der menschlichen „Societas" hat Augustin aufgestellt und ist gewissermassen Begründer der Sociologie (XIX 7. „societas humana" und „socialia").

Auf Anregung Augustins schrieb der Spanier *Orosius* im Anfang des 5. Jahrhunderts eine wirkliche Universalgeschichte unter dem polemischen Titel: Sieben Bücher gegen die Heiden. Er anerkennt die Bedeutung des römischen Reiches als Mittel für Ausbreitung des Christentums, betrachtet aber auch die Westgothen in Spanien als von Gott gesandt zur Bestätigung des Friedens (Büdinger 17). Abweichend von Augustin und Hieronymus nimmt er nochmals die Einteilung nach den vier Weltmonarchien auf. Diese wurde mit dem Verschwinden des Römerreichs, d. h. der vierten Monarchie, unhaltbar und von dem folgenden Universalhistoriker des 7. Jahrhunderts, *Isidor* von Sevilla, endgültig zu Gunsten der sechs Weltalter aufgegeben; das 6. beginnt mit Christi Geburt oder Kaiser Augustus, sein Ende aber ist Gott allein bekannt. Dieses ist nun die durch's ganze Mittelalter herrschende Einteilung der Weltgeschichte, wie sie noch im Sachsen- und Schwabenspiegel im 13. Jahrhundert erscheint (I. 3; resp. § 1), hier dem Origenes zugeschrieben, wie es scheint, mit Unrecht, und so ausgeschmückt, dass jede der sechs Welten 1000 Jahre dauert und wir in der 7. stehen, deren Ende nur Gott kennt. Die Einbeziehung des 7. Weltalters ist aber schon ein weiter vorgerücktes Stadium.

Noch der Angelsachse *Beda* im Anfang des 8. Jahrhunderts kennt in seiner Chronik nur sechs Weltalter und betrachtet das Ende des 6. als unbekannt; aber schon sein folgendes Werk „de temporum ratione“ fühlt das Bedürfnis nach Hinzufügung eines 7., ja 8. Weltalters, letzteres nur für die jenseitige Welt, auch das 7. auf die Zukunft bezogen. Das weltliche Menschenleben und seine Geschichte bezeichnet er als „Mikrokosmus“.

Wenn die altchristliche Geschichtsauffassung durch Glauben an einen Fortschritt der Menschheit und an ein höchstes Ziel der Vollendung die pessimistischen Ideen des Altertums übertraf, so war ihr durch die apokalyptischen Prophezeiungen der umgekehrte Fehler nahegelegt, dieses Ziel und Ende der Geschichte zu früh zu erwarten. Wie die Danielsche Theorie von den vier Monarchien mit dem Verschwinden der letzten, römischen, und dem Aufkommen einer Reihe kleiner christlicher Monarchien unhaltbar wurde, sah man auch das von vielen so bestimmt als Weltende betrachtete Jahr 1000 vorübergehen ohne irgend eine erhebliche Veränderung, und das letzte Weltalter zog sich immer ungebührlicher in die Länge, während doch die Geburt des Gottessohnes ihm einen so entscheidenden Anfang verlieh, dass man es nicht wohl in mehrere Teile zerlegen konnte.

Wenn auch die Theorie von den sechs Weltaltern noch lange in der Literatur fortwirkt, mussten doch einsichtige Universalhistoriker schon im 11. Jahrhundert zu Einteilungen gelangen, welche der historischen Entwicklung besser entsprachen, aber auch mehr von weltlichen als religiösen Ereignissen bestimmt waren. Selbst ein Mönch wie Abt *Ekkehard von Aura* hat in seiner im Anfang des 12. Jahrhunderts geschriebenen Weltchronik eine neue Einteilung dieser Art in fünf Bücher geschaffen, das 1. von der Schöpfung bis auf Erbauung Roms; das 2. bis zur Geburt Christi, das 3. bis Karl d. G., das 4. bis Heinrich V., das 5. die Geschichte dieses Kaisers, der ihm den Auftrag gab. Nur nebenbei erscheint die Theorie von den sechs Weltaltern und den grossen Monarchien (Wattenbach II p. 194).

Bei *Otto v. Freising*, dem grössten Historiker des Mittelalters, erkennt man das Ringen zwischen theologischer Auffassung und rein politisch-historischer schon im Schwanken der Benennung seiner hier allein in Betracht kommenden Universalgeschichte oder Chronik. Er bezeichnet sie bald nach Augustins Vorgang als Buch „de duabus civitatibus“, bald gerade im Widerspruch dagegen und nach einer mehr antiken Idee des Kreislaufes als „de mutatione rerum“. Wie er als Bischof und Kriegsmann, als dem Papst verpflichteter Geistlicher und Verwandter Konrads III.

und Friedrichs I. in Gewissenskonflikte zwischen päpstlicher und kaiserlicher Partei kam, so empfand er den Widerspruch zwischen der ihm verehrungswürdigen Theorie Augustins und der von ihm miterlebten wirklichen Geschichte. Die Einteilung in vier Weltmonarchien hat er, obwohl er sie scherzhaft als ein selbstverständliches Dogma bezeichnet und als 4. Monarchie die deutsche nennt, ganz bei Seite gestellt (Büdinger: Universalhistorie im Mittelalter II 37). Wenn er nun allerdings die sieben oder acht Weltalter aufnimmt, so wählt er dafür doch so geschickt die zutreffendsten Epochen, dass seine Einteilung der Universalgeschichte eigentlich bis jetzt gilt. Sein 1. Buch reicht bis zur Gründung Roms, das 2. bis zu Cäsars Ermordung, das 3. bis Konstantins Bekehrung, das 4. bis Odoaker und zum Sieg Chlodwigs, das 5. bis zur Teilung von Verdun, das 6. bis Gregor VII., das 7. bis 1146, d. h. auf die eigene Zeit und Regierung des Halbbruders des Verfassers, Konrads III. Im 8. Buch und Weltalter kommt wieder das übersinnliche Element zum Ausdrucke: mit der allgemeinen Auferstehung der Toten folgt das jüngste Gericht und das himmlische Jerusalem, ohne dass er sich über den Zeitpunkt genauer äussert. Der welterfahrene Staats- und Kriegsmann zeigt sich hier zugleich als religiöser Philosoph. Schon in der Dedikation erklärt er, „oft und viel über die Bewegung der weltlichen Dinge und ihren unsichern Zustand nachgedacht zu haben," und „vom einfachen historischen Vortrag sich in gelegentlichen Abschweifungen zu höheren philosophischen Scharfsinnigkeiten zu erheben."

Eine Kombination der Vierteilung mit den sechs Weltaltern zu acht Epochen versuchte der Dominikaner *Konrad v. Halberstadt* im Anfang des 14. Jahrhunderts. Dabei fällt der 1. Teil auf die Schöpfung, der 2. umfasst mit den sechs Weltaltern die ganze Geschichte; der 3. und 4. mit dem 7. und 8. Weltalter Zukunft und Ewigkeit. (Lorenz D. Gesch. Quellen II p. 128).

4. Scholastiker und Dichter des Mittelalters.

Die Scholastiker verbanden die Lehren der Bibel und der von ihnen ebenso hoch gestellten Kirchenväter mit der antiken, der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie, die sie freilich der christlichen Lehre anpassten und unterordneten. Der in Irland geborene, in Frankreich unter Karl dem Kahlen tätige *Joh. Scotus Erigena* fasst demgemäss Gott als die oberste Einheit, die Welt als Vervielfältigung der göttlichen Güte auf und stellt die Rückkehr zu Gott als letztes Ziel hin.

Dieser selbständige, vom Papst verdammte Scholastiker führt die traditionelle Autorität auf die durch Vernunft entdeckte Wahrheit zurück und kommt zu Grundsätzen, die man sonst erst Lessing zuschreibt. Die Lehre von den acht Weltaltern füllt er mit neuem Inhalt: wir stehen im 6. Weltalter, welches bis zum Ende der sichtbaren Welt dauert. Das 7. wird durch die von Körpern freien Seelen vollendet, das 8., himmlische, wird ewig dauern. Für die irdische Weltgeschichte hat er bei seiner idealistischen Lehre von Raum und Zeit keine Würdigung [1]).

Gegen diese Geringschätzung der wirklichen Welt hat sich ein anderer von der Kirche verdammter und zur Widerrufung gezwungener Scholastiker ausgesprochen, der im 11. Jahrhundert lebende *Berengar v. Tours.* Mit Leugnung der göttlichen Offenbarung nimmt er eine natürliche Organisation des Menschen zur Erkennung der Wahrheit an vermittelst der Vernunft. Damit kommt er zur Annahme einer selbständigen und unendlichen Fortbildungsfähigkeit der menschlichen Vernunft, einer relativen Selbständigkeit der Welt und einer gesetzmässigen Naturordnung mit einem Kausalzusammenhang aller Dinge. (Reuter I. p. 110).

Aus diesen Ansätzen hätte eine an die materialistische anklingende Geschichtsphilosophie entwickelt werden können; aber Berengar wandte sie nicht speziell auf die Geschichte an, nur gegen die Wandlung im Abendmahl und wurde deswegen von Gregor VII zum Widerruf genötigt, wie aus Lessings Veröffentlichung über Berengar bekannt genug ist.

Die hier bedrohte Offenbarungslehre wurde von dem bedeutendsten und anerkanntesten Philosophen des Katholizismus, von *Thomas von Aquino,* im 13. Jahrhundert zwar wieder in Schutz genommen, aber in seinen umfangreichen Werken finden sich bei aller festgehaltenen Rechtgläubigkeit und Berufung auf die Bibel doch zahlreiche Bemerkungen, welche an pantheistische, wie materialistische Lehren viel späterer Zeiten anklingen und den von Leo XIII. so hoch empfohlenen Doctor angelicus als einen sehr kühnen Denker erscheinen lassen, dessen Einfluss auf die von Pius X. verurteilten Modernisten kaum zu verkennen ist. Diese Ansätze rühren hauptsächlich von dem damals neu entdeckten Aristoteles und seiner Theorie der göttlichen Energie her (Ritter VIII p. 276 u. 310), zum Teil auch von Averroës (daselbst p. 318). Man mag über Thomas denken, wie man will, vom geschichtsphilosophischen Standpunkt, der überhaupt vielfach die Persönlichkeiten in anderem Lichte erscheinen lässt, als man sie sonst zu sehen gewohnt ist, kann ihm ein hohe Bedeutung sowohl

[1]) Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter I. p. 61.

gegenüber seinen Vorgängern als Nachfolgern und eine Nachwirkung bis in neuere Zeiten und in protestantische Kreise hinein nicht abgesprochen werden [1]).

Gerade sein religiöser Hauptfehler, wenn man ihn als solchen bezeichnen will, von den sichtbaren Wirkungen auf die göttliche Ursache zurück zu schliessen, den Gottesbegriff aus der äussern Welt zu konstruieren und gewissermassen davon abhängig zu machen [2]), aber auch seine Bekämpfung der geschichtsfeindlichen Ideenlehre Plato's, welche den äussern Einzeldingen die Existenz absprach [3]), führt Thomas zu einer viel bessern Würdigung der weltlichen Dinge und der Weltgeschichte, als sie den Kirchenvätern, sogar dem oft von ihm bekämpften Augustin, und den früheren Scholastikern möglich gewesen war. Ihnen gegenüber ist er ein entschiedener Optimist in Bezug auf die Bedeutung der Menschheit wie auch auf ihre Erkenntnisfähigkeit. In anthropomorphistischer Weise als vorher überlegend gedacht, hat Gott unter den möglichen Welten die beste ausgewählt und geschaffen [4]). Damit ist die Vorstellung von der Schlechtigkeit und Verwerflichkeit der Welt und ihres Treibens überwunden und in einer an Leibnitz erinnernden Weise eine Grundlage für die Würdigung der Weltgeschichte gewonnen und zwar auch für alle Einzelheiten. Denn alle Dinge der Welt sind Gott ähnlich und tragen etwas göttliches an sich [5]), ja alle sind wie Gott selbsttätige Ursachen und Prinzipien [6]). Daraus wird auf die Wechselwirkung und ursächliche Verkettung aller Dinge geschlossen [7]), welche die Grundlage jeder vernünftigen Geschichtsphilosophie bilden muss, auch wenn man von jeder religiösen Grundlage absieht. An diese Verkettung ist aber Gott geradezu gebunden, da

---

[1]) Vgl. über ihn: Ritter, Geschichte der Philosophie 1845 VIII p. 257 ff und desselben Geschichte der christlichen Philosophie 1858 I. 647ff. Von seinen Werken ist die neue, auf Leo XIII. Befehl 1888 begonnene Ausgabe erst für die Summa theologiae beendigt; nicht für die hier besonders in Betracht kommende Schrift: Summa contra gentiles, die ich in der Ausgabe seiner Opuscula von Roux-Lavergne etc. benütze.

[2]) Köhler, Realismus und Nominalismus 111.

[3]) Summa theol. I quaestio 15, 1 u. 2 und quaestio 88,1 in Tomus IV p. 1999 und V 364 der neuen Ausgabe; und Contra gentiles lib I c. 26 u. c. 65 und III c. 24.

[4]) Contra gentiles II. 22 u. 23 „Deus agit per electionem voluntatis."

[5]) Contra gentiles III c. 21. „Tendit in divinam similitudinem res creata."

[6]) IV p. 82: Summa theol. quaestio 8, 1,4: „Deus est in omnibus rebus sicut agens . . . et causans." Dieses behauptet er gegen seinen Lehrer Albertus Magnus; vgl. Ritter VIII p. 267 u. 349.

[7]) Contra gentiles III 21 „per suam operationem una res fit causa alterius."

er die Welt sonst nicht so geschaffen hätte[1]), eine bedeutende Idee, welche bei Thomas mehrfach wiederkehrt[2]). Darüber kann auch die freieste religiöse Auffassung nicht mehr hinauskommen, abgesehen von der heute aufgegebenen Vorstellung einer einmaligen Schöpfung in wenigen Tagen; auch dagegen hegt Thomas schon Zweifel, da er den zeitlichen Anfang der Welt für philosophisch nicht beweisbar hält und von der fortwährenden Erneuerung der Schöpfung redet[3]). Mit einer allmählig fortschreitenden Offenbarung durch die sinnlichen Erscheinungen der Welt, die der Verstand zu begreifen streben soll, eröffnet er auch der Naturwissenschaft einen Anteil an der Offenbarungslehre (C. gentiles IV. 1). Er gibt zwar Zufälliges zu, lässt es aber vom Notwendigen abhängen, dessen Ursprung Gott ist, der auch die erkenntnislosen Naturobjekte lenkt.

Tätige Ursachen sind namentlich die von Gott nicht als Mittel, sondern als Zweck gewollten vernünftigen Wesen, die mehr innerlich sich selbst bestimmen als von aussen bestimmt werden (C. gentiles I 68). Denn Thomas ist vorwiegend Verstandesmensch und ordnet alles der Vernunft unter. Die vernünftige Seele ist das freilich unvollkommene Ebenbild Gottes, ein Mikrokosmus[4]), weil sie das Irdische an das Himmliche knüpft. Die Existenz des Bösen widerspricht dieser Annahme nicht, weil Gott auch das Böse zum Guten lenkt (C. gentiles III 10—12 u. 71) und es nicht ausschliessen will. Mit einer die Freiheit nicht aufhebenden Notwendigkeit oder Tendenz, nach dem Endzweck zu streben, handelt der Mensch frei nach seiner Vernunft[5]). Diese ist dem Willen übergeordnet, so dass die sittlichen Tugenden, deren höchste die Weisheit des Verstandes ist, nur der Vernunft dienen und zu Hülfe kommen, aber auch bei Heiden vorhanden sein können[6]); dagegen wird die Verschiedenheit zwischen der Leitung der sittlichen Welt und derjenigen der natürlichen betont[7]).

---

[1]) Contra gentiles II 98, „praeter ordinem illum Deus facere non potest".

[2]) „Deus praeter naturam nihil potest," C. gentiles III 98—101, übrigens nur Erweiterung von Augustins Contra Faustum „Deus nihi contra naturam facit".

[3]) C. gentiles II 38, Summa theol. quaestio 46 u. 104, neue Ausg. IV p. 481 und V 467.

[4]) Summa theol. qu. 51 „non perfecta est imago Dei in homine, sed imprefecta"; q. 91,1 „minor mundus", Tom. V p. 390.

[5]) Überwegs II 210 Fassung der Stellen Summa theol. p. 105 „Deus non potest voluntatem movere"; aber auch C. gentiles II c. 30, „qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta."

[6]) Secunda Summa q. 65, Tom. VI p. 418

[7]) Summa q. 66, 1, 3, Tom. V 155.

Thomas von Aquino lässt die augustinischen Dogmen von Prädestination und Gnadenwahl nur sehr bedingt und eingeschränkt zu und löst die noch den Reformatoren so gefährlich gewordene Frage der für historische Zwecke unentbehrlichen Willensfreiheit in vermittelndem Sinne; immerhin kann er jene einmal bestehenden Dogmen auch nicht ignorieren. Die Praedestinationslehre bildet die ungünstigere Seite des hier auf dem Höhepunkt stehenden Systems katholischer Scholastik für die Zwecke der Geschichtsphilosophie. Sie lässt nur eine Vervollkommnung der Individuen zu, nicht eine der Gesamtheit, auch nicht der einzelnen Völker und Staaten, da der Gottesstaat der Erwählten oder Begünstigten alle diese äussern Gesellschaftseinteilungen durchschneidet und als bedeutungslos erscheinen lässt. Nur die päpstliche Hierarchie und die von ihr abhängige Universalmonarchie gilt als berechtigte äussere Macht, der Papst als Haupt des mystischen Leibes aller Gläubigen. Die Natur hat schon mit der Schöpfung ihren Höhepunkt erreicht, und der Mensch war vor dem Sündenfall am vollkommensten. Das wichtigste Ereignis der Geschichte ist die Geburt des Gottessohnes nnd Gottmenschen. Es bleibt also für die geschichtliche Entwicklung nichts mehr zu tun übrig; die Welt ist fertig und das Gottesreich steht unmittelbar bevor, da seine Verwirklichung und die Wiederkunft Christi sich ohnehin schon allzulange verzögert hat.

Wohl aus diesem Grunde hat Thomas eine historische Ausführung und Anwendung seiner in so mancher Beziehung viel versprechenden Lehren auf die Geschichtsphilosophie nicht unternommen. Geschichtsphilosophische Stellen enthält seine Schrift de regimine principum im 3. Buch. Hier anerkennt er, an Augustin anknüpfend, den Patriotismus und die weisen Gesetze der alten Römer als Gottesgabe und die Weltherrschaft als ihre Belohnung. Die 5. Weltmonarchie nimmt er für Christus in Anspruch, so dass Augustus sein Statthalter ist. Diese neue eigentümliche Theorie hat wohl nur den Zweck, die römisch-deutschen Kaiser als blosse Statthalter des Papstes erscheinen zu lassen. Dem päpstlichen Haupt des mystischen Leibes aller Gläubigen gebührt die eigentliche Machtvollkommenheit[1]).

So sehr Thomas in letzterer Beziehung als Vertreter des Ultramontanismus erscheint, so reichen doch die oben hervorgehobenen freieren Äusserungen bis tief in die protestantische und

[1]) III cap. 19. Doch vergleicht er hier I c. 5 auch den König mit Gott. Übrigens ist er nicht blind gegen päpstliche Missbräuche und hält Simonie bei Päpsten nicht nur für möglich, sondern in Anbetracht des hohen Ranges für eine besonders schwere Sünde, vgl. Secunda Summa theol. q. 100,1.

moderne Welt hinein und machen sich hier indirekt bei manchen Vertretern geltend, die wohl keine Ahnung von dieser Geistesverwandtschaft haben. Die gewöhnlich erst Leibnitz zugeschriebene Lehre von der Wahl der besten der Welten, hat Thomas ausführlich behandelt. Die noch nicht näher berührte Ideenlehre des Aquinaten, der vernünftige Grund aller Geschöpfe liege in der Idee, welche Gott von sich selbst habe und teile sich in Bezug auf die Geschöpfe in verschiedene Ideen; die Vollkommenheit eines Geschöpfes beruhe auf Verwirklichung seiner eigenen Fähigkeiten; Arten und Gattungen der Dinge seien nur Beschränkungen des allgemeinen Seins u. s. w. (Ritter VIII 285, 334), ist eigentlich wieder der Kern der Hegelschen Geschichtsphilosophie und ihres Spazierganges der göttlichen Idee durch die Weltgeschichte von Osten nach Westen und damit auch der wieder meist von Hegel ausgehenden neueren Geschichtsphilosophen bis auf die Sozialisten herab. Aber sogar der Hegel schroff ablehnende Ranke stimmt in einigen Äusserungen auffallend mit Thomas überein, obgleich er gerade nur seine ultramontane Gesinnung hervorhebt (Weltgeschichte VIII 607). Rankes Auffassung, auf Grund der göttlichen Gerechtigkeit jede Epoche oder Generation als etwas für sich Gültiges und als Entwicklung ihrer besonderen Tendenz und ihres eigenen Ideals anzusehen, so dass Gott die ganze historische Menschheit in ihrer Gesamtheit überschaut (Weltgesch. IX 2, p. 5 u. 6), erinnert an die thomistische Lehre, dass der Summe aller Geschöpfe Vollkommenheit zukomme und Gott viele Geschöpfe gemacht habe, um sich vollkommener auszudrücken [1]). Aber auch die ganze Rankesche Ideenlehre, namentlich die Anknüpfung der als ganz reale Mächte aufzufassenden speziellen Ideen, die durchaus nichts Mystisches an sich haben, an die ewigen, unwandelbaren Hauptideen (Weltgesch. IX 2,5) oder objektiven, im Weltgeist selbst liegenden Ideen (Werke XIV 38) ist geradezu eine Anwendung der aquinatischen Lehre auf die Geschichte, viel eher als eine Anwendung des Hegelschen Systems oder gar Mystizismus, wie Lamprecht meint[2]). Am klarsten ist es bei der Stelle der deutschen Reformationsgeschichte (Werke I 55): „die Ideen, durch welche menschliche Zustände begründet werden, enthalten das Göttliche und Ewige, aus dem sie quellen, doch niemals vollständig in sich“[3]).

[1]) Summa theol. q. 47,1., Tom IV p. 48, C. gentiles II c. 45 und namentlich III c. 97 „ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus.“

[2]) Alte u. neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft p. 25, 32, 34, 40.

[3]) Vgl. Summa theol. I quaestio 15.2, Tom. IV p. 202: „in mente divina sunt plures ideae . . . Deus cognoscit suam essentiam . . . . ut propriam rationem et ideam huius creaturae“.

Endlich stimmt noch Rankes Äusserung über den Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit[1]) zu der ähnlich vermittelnden Lehre des Thomas über den freien Willen (Tom. V p. 474).

Wie auch protestantische Theologen mit von ihm geäusserten Ansichten übereinstimmen, wird sich noch zeigen.

Kehren wir zum katholischen Mittelalter zurück, so zeigt sich der grosse Dichter *Dante*, den man gewöhnlich nur als den heftigen Gegner des Papsttums kennt, mit Thomas zwar in der Frage der weltlichen Macht desselben natürlich nicht einverstanden, aber in allen übrigen philosophischen wie religiösen Fragen nicht nur einig, sondern als ein glühender Verehrer des Doctor angelicus, dem er eine der hervorragendsten Stellen im Paradies anweist. Ihn lässt er allein sprechen und die andern theologischen Lehrer vorstellen (Paradiso X 97), ihm schiebt er freilich auch eine kaum seinen Ansichten entsprechende, gegen das verweltlichte Papsttum polemisierende Lobpreisung des Armutsprinzips des h. Franziscus unter[2]), wie er dessen Befolgung auch dem Papste zumutet (Inferno I 101 ff). Mit Recht dagegen legt er ihm seine göttliche Ideenlehre in den Mund[3]). Auch die Vergleichung des Schöpfers mit dem Künstler[4]) stammt von Thomas[5]).

Der Florentiner Dichter gehört hieher, weil er nicht nur, wie seine jüngern Zeitgenossen Marsilius von Padua und Occam oder die frühern Verfasser der Streitschriften Heinrichs IV., weltliche und nationale Zwecke den kirchlichen entgegenstellt, sondern von vorwiegend religiösen Grundideen aus die Notwendigkeit und Gleichberechtigung einer weltlichen Universalgewalt über die Christenheit verficht und nicht sowohl der modernen Weltanschauung gegen die mittelalterliche als dieser selbst in allerdings origineller Auffassung gegenüber der antiken Ausdruck gibt, noch kurz vor ihrer Auflösung. Merkwürdig genug, dass derselbe Mann, der am meisten zum Sturz der lateinischen Universalsprache in Italien mitgewirkt, durch eigenes Vorbild und durch ein sonderbarer Weise lateinisches Werk „de vulgari eloquentia“ die Nationalsprache als über den Dialekten stehende Gelehrten- und Dichtersprache

---

[1]) Französ. Gesch. XI. 5 u. Vorwort zu Hardenberg p. 6 Werke 46.

[2]) Paradiso XI 14, mit der Andeutung, dass er hier offener reden wolle.

[3]) Paradiso XIII 52: Chiò che non muore e ciò che può morire non è se non splendor di quella idea che partorisce amando il nostro sire. 67: E però sotto 'l segno ideale poi più e men traluce; vgl. den Commentar der Ausgabe v. Paolo Costa p. 248.

[4]) Paradiso XIII 77 und Monarchia II. 2.

[5]) C. gentiles II c. 24 artifex.

verherrlicht hat, auf politischem Gebiet für die Herstellung der Universalmonarchie unter deutschen Kaisern schwärmte und seinen Patriotismus auf die undankbare Vaterstadt beschränkte, eine nur aus der religiösen Grundidee der Einheit aller Christen erklärliche Anschauung. Wer annehmen wollte, dies sei nur noch ein dem Dichter gewissermassen wider Willen anhängender Rest der mittelalterlichen Weltauffassung, würde seine Werke nicht richtig verstehen. Dies ist sowohl der Grundgedanke der göttlichen Comödie als der Hauptinhalt der hier noch mehr in Betracht fallenden prosaischen Schrift „de Monarchia“ [1]). Diese Schrift ist, wenn auch über ihre genauere Abfassungszeit noch Streit waltet, während des Römerzuges Kaiser Heinrichs VII. geschrieben und in erster Linie an ihn gerichtet. Sie erhebt gleich im Anfang (I cap. 1) den Anspruch „eine bisher dunkle und verborgene, noch nie behandelte Frage zu beleuchten“, ist also als Polemik gegen bestehende Lehren, vielleicht sogar gegen das Werk des Aquinaten de regimine principum, aufzufassen. Wenigstens bekämpft er, ohne ihn hier zu nennen, dessen praktischen Hauptsatz, der Kaiser sei nur Statthalter des Papstes. [2])

So bestimmt sich Dante im Gegensatz zwischen Kaiser- und Papstum auf die weltliche Seite stellt, es geschieht doch nur, um die von Gott geordnete Einheit der Christenheit und Menschheit auch in weltlicher Beziehung herzustellen. Sein Blick ist gewissermassen rückwärts gewandt nach dem zertrümmerten Ideal der Universalmonarchie. Der Schöpfer der Nationalsprache hat kein Verständnis für die geschichtliche Entwicklung seiner Zeit, die Erhebung nationaler Reiche, die in Italien freilich nicht eintrat; er ist Kosmopolit und sagt merkwürdigerweise gerade in dem Buch de vulgari eloquentia (I. cap. 6): „mir ist die Welt Vaterland, wie den Fischen das Meer.“ Die Menschheit ist ihm nach Gottes Willen eine politisch-religiöse Einheit, das unzertrennbare Gewand Christi (Mon. I. 18), das Kaisertum ein göttliches Institut so gut wie die Kirche (Mon. III. 15). In der wirklichen, diese Einheit zertrümmernden Geschichte seiner Zeit sieht er keine Fügung Gottes, nur Sünden und Fehler der Menschen. Er erkennt zwei Naturen am Menschen, eine vergängliche und eine ewige [3]), und gesteht auch der vergänglichen den Wert zu, dass sie in der Übung der eignen Kraft besteht; zu diesem zeitlichen Glück muss

[1]) Le opere latine di Dante Al., ed. Giugliani, Firenze 1878 I. p. 213 ff.
[2]) III 15 „ab ipso Dei vicario non dependit.
[3]) III 15 corruptibilis et incorruptibilis duplex finis hominis, wieder mit Thomas übereinstimmend, vgl. Summa q. 75, 1. duplex contactus.

der Universalmonarch nach philosophischer Unterweisung die Menschen führen, wie der Papst zum ewigen Leben.[1])

In diese beiden Mächte des Papstes und Cäsars gabelt sich Gott (a quo bifurcatur). Seitdem das eine dieser Lichter der Welt — geflissentlich nennt er beide Sonnen, nicht den Kaiser als Mond —[2]) das andere ausgelöscht hat, Schwert und Hirtenstab in einer Hand liegt, befinden sich beide schlecht, und die menschliche Familie ist übel geleitet.[3]) Das Papsttum muss daher in die ihm von Gott geordneten Schranken seines Berufes zurückgeführt werden. Der römische Kaiser soll ebenbürtig neben ihm stehen, da er sein Amt ebenso unmittelbar von Gott hat. So kommt der Dichter von den scholastischen Grundlagen aus zu einer politischen Theorie, welche wieder der des Thomas v. Aquino von der Oberhoheit des Papstes entgegengesetzt ist. So oft er in seinem Traktat sich ausdrücklich auf Thomas stützt, eben so oft polemisiert er gegen dessen Ansicht, ohne ihn in diesem Fall ausdrücklich zu nennen.[4]) Die Notwendigkeit der Universalmonarchie leitet nun Dante mit einem echt geschichtsphilosophischen Gedanken aus dem Gesamtzweck der Menschheit ab, deren irdisches Glück nur durch die einheitliche Staatsordnung erreicht werden kann, wie diese auch zur Erreichung der ewigen Bestimmung unentbehrlich ist.[5]) Die erste Voraussetzung für den Menschen ist, auf der Erde Bürger zu sein.[6]) Damit ist die altchristliche Weltverdammung und der Gedanke der allein berechtigten civitas Dei negiert, aber auch die von Thomas noch festgehaltene Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche.

Eben wegen dieses höhern Gesamtzweckes kann dieser Staat nur ein Universalstaat sein, eine oberste Monarchie über alle zeitlichen Dinge.[7]) Nach dem Vorbilde Gottes, aber nur nach menschlichem Recht regiert der Kaiser über die Dinge der Welt zum Zweck, Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit als Grundlagen des

---

[1]) III 15 pontifex . . . perducit ad vitam eternam, imperator ad temporalem felicitatem.

[2]) Mon. III c 4.

[3]) Purgatorio XVI 103 ff. Soleva Roma, che il buon mondo feo, Due Soli aver, che l'una el' altra strada Facean vedere, e del mondo e di Deo. L'un l'altro a spento, ed è giunta la spada Col pastorale, e l'un con l'altro insieme Per viva forza mal convien che vada.

[4]) Monarchia II cap. 4 citiert, gemeint wohl auch III c. 6—9, sicher I c. 2.

[5]) Mon. I c. 7. Totum humanum genus ordinatur ad unum; ergo unum oportet esse regens; vgl. Thomas de regimine I. 1.

[6]) Paradiso VIII 115 Or di, sarebbe il peggio per l'uom in terra se non fosse cive?

[7]) Mon. II c. 4 und c. 7 und nicht ein „regnum particulare".

menschlichen Wohls aufrecht zu erhalten. Der allgemeine Friede[1]) ist notwendig, damit die Menschheit sowohl ihre irdische Bestimmung als die ewige Seligkeit erreiche. Nur der Kaiser kann als höchster Richter die Streitigkeiten zwischen den partikularen Königen und Völkern (I c. 9) vermitteln und entscheiden, weil er bei der Vollkommenheit seiner Macht keine Sonderinteressen mehr haben kann.[2]) Wie Friede und Gerechtigkeit, kann auch Freiheit nur in einem Universalstaat existieren, weil hiebei die Menschen nur um ihrer selbst willen, nicht für einen Herrscher da sind, vielmehr der Herrscher in Bezug auf das Ziel Diener der Menschheit ist.[3]) Um richtig und gut zu regieren, muss der Kaiser die philosophische Autorität des Aristoteles zu Hülfe nehmen, nicht wie die italienischen Tyrannen sich von gewissenlosen Günstlingen leiten lassen. Denn Kaiser wie Papst sind fehlbare Menschen und haben wie alle nach göttlicher Ordnung die freie Wahl zwischen Gut und Böse, sagt Dante mit Betonung der auch von Thomas einigermassen zugegebenen Willensfreiheit (Purg. XVI 76), aber ohne Aufschluss zu geben, wie man Interpreten klerikaler und thomistischer Richtung fernhalten soll.

Dieses Kaisertum, übrigens nicht ein zentralistischer Absolutismus, sondern nur eine lehensherrliche Oberherrschaft über die einzelnen Völkerfürsten, ist an Rom geknüpft, da diese Stadt und ihr Volk wie einst das israelitische von Gott zur Welt-Herrschaft bestimmt ist.

Daher findet Dante auch in der altrömischen Geschichte und Entstehung des Weltreiches die göttliche Leitung und führt die von Livius aus der römischen Geschichte erzählten Wunder auf Eingriffe Gottes zur Rettung Roms zurück, wie z. B. die capitolinischen Gänse.[4]) Die römische Weltherrschaft ist ihm ein Gottesurteil zu Gunsten Roms.[5]) Die von Thomas noch festgehaltene Theorie von 4 oder 5 Weltmonarchien verwirft er, da keine frühere Macht ein wirkliches Weltreich errang; darum macht Dante das Danielsche Monarchienbild mit goldenem Haupt und thönernen Füssen zum Ursprung der 4 Höllenflüsse und knüpft seine römische Universalmonarchie an das rollende Steinchen, welches die Füsse zertrümmert hat und das ewige Königreich bedeutet[6]). Alexander den Grossen,

---

[1]) Mon. I. c. 6 pax universalis.

[2]) I. c. 13 impossibile est, ibi cupididatem esse . . . et passiones.

[3]) Monarchia I, cap. 12 und 14 „rex propter gentem, non gens propter regem"; „respectu termini aliorum minister".

[4]) De Monarchia II c. 4 anserem custodes excitasse.

[5]) Mon. II 9.

[6]) Inferno XIV. 103. Daniel cap. 2.

der ein Weltreich herstellen wollte, hat Gott zu Gunsten Roms eines frühen Todes sterben lassen, und zwar, weil er einer von Dante fälschlich Livius zugeschriebenen mittelalterlichen Tradition nach die Römer zur Unterwerfung aufforderte. Christus hat selbst das römische Reich anerkannt (II c. 11), indem er sich der nach göttlicher Fügung vorgenommenen Schatzung des Augustus unterwarf und dem Urteil des Pilatus; wäre das römische Reich nicht von Rechts wegen, so wäre der Sündenfall nicht rechtsgültig bestraft (II c. 11 u. 12), ein schon von Orosius aufgestellter Beweis.

Obschon Dante in vielen Punkten auf dem Boden der Scholastik und Kirchenlehre steht, wenn auch mit vielfach origineller Ausführung, unterscheidet er sich doch von dieser und namentlich vom gleichzeitigen Papsttum durch seine Emanzipierung der weltlichen Gewalt. Indem er diese neben die geistliche stellt und ebenso unmittelbar von Gott ableitet, gewinnt er für das weltliche, historische und politische Leben eine ganz andere Würdigung als die Kirchenväter und Scholastiker.

Für die Geschichtsphilosophie ist also Dantes eigentümliche Ansicht äusserst fruchtbar, wie sich schon aus seiner Anerkennung höherer Zwecke in der altrömischen Geschichte ergibt, es ist auffallend, dass die bisherigen Werke über Geschichtsphilosophie ihn ignoriert haben. Sogar Rocholl (p. 33) erwähnt von Dante nur die Stelle über das Monarchienbild Daniels und schliesst daraus unrichtig auf eine pessimistische Auffassung der Weltgeschichte. Mit dem Glauben an eine irdische Verwirklichung des ewigen Friedens, der Völkereinheit und allgemeinen Gerechtigkeit und Freiheit kommt Dante modernen Ideen nahe und tritt in Gegensatz zu den Lehren der Propheten und Kirchenväter, welche den paradiesischen Friedenszustand erst im ewigen Reich und Jenseits erwarten.

Auch in der göttlichen Comödie macht sich dieser Unterschied geltend. Sie begnügt sich nicht wie die Kirchenväter und Scholastiker und gerade auch Thomas, der sogar Zweifel über das Fegfeuer äussert, (c. gentiles IV 90) mit dem letzten Gericht am jüngsten Tage; der Dichter sitzt selbst zu Gericht und verteilt die Höllenstrafen, die Fegfeuerbusse und die paradiesischen Belohnungen an alle historischen Persönlichkeiten bis an seine unmittelbaren Zeitgenossen, aber zum Teil mehr nach politischem Masstab als nach religiösem. Das auserwählte Volk der Römer, dessen Prophet Virgil dem Dichter als Führer dient, spielt hier eine grössere Rolle als das jüdische.

Die römische Republik erscheint als eine Art Verirrung und Abfall von den Aeneas gegebenen Verheissungen; mit Caesars

Emporkommen führt der Himmel die Welt wieder ihren hohen Zielen zu.[1]) Christus liess seine Lehre auf Erden unter dem Schatten des Kaisertums zurück. Constantin, der das Christentum zur Staatsreligion erhob, hat doch den grossen Fehler begangen, gegen Gottes Willen die Residenz nach Byzanz zu verlegen, durch Schenkung des Kirchenstaates das Kaisertum zu berauben[2]) und den Grund zur Verderbnis und Verweltlichung der Kirche zu legen; ein Fehler, von welchem Karl der Grosse freigesprochen wird.[3]) So wird die Kirche in Dantes eigener Zeit unter Bonifaz VIII. zur Babylonierin der Apokalypse. Diesen Papst verdammt Dante in eine der schlimmsten Abteilungen der Hölle mit Simon dem Magier (Inferno XIX). Die habsburgischen Könige aber, die keinen Versuch gemacht haben, sich in den Sattel des römischen Kaisertums zu schwingen, müssen dafür im Fegefeuer auf Erlösung warten (Purg. VI 97, VII 94) und wagen nicht in den Gesang der andern Seelen „Salve regina" einzustimmen, weil sie die Wunden Italiens nicht heilen wollten.

Im himmlischen Paradies findet Dante die Vertreter des universalen Kaisertums Karl den Grossen und Heinrich VII., seinen Zeitgenossen, von dem der Dichter die Wiederherstellung erwartet, während kein einziger Papst im Paradies genannt wird. Hieran erkennt man deutlich den grossen kirchenpolitischen Gegensatz des Dichters gegen die mittelalterliche Kirche und Scholastik. Aber die religiöse und universalchristliche Grundlage seiner Monarchie nötigt doch, Dante unter die religiöse Auffassung zu rubrizieren[4]).

5. Protestantische Historiker.

Dantes Auffassung ist im Grunde bedeutender, fruchtbarer und moderner für die Geschichtsphilosophie als die Ideen, welche die meisten Reformatoren und die ersten protestantischen Historiker brachten.

Luther selbst kommt gleich in seiner 1520 verfassten Schrift vom Papsttum zu einer Dante gerade entgegengesetzten Theorie, dass die Christenheit schon in weltlicher Beziehung keine Universalmonarchie, kein einheitliches Oberhaupt brauche und manche Für-

[1]) Paradiso VI 56 „Ridur lo mondo a suo modo sereno Cesare per voler di Roma il tolle."

[2]) Mon. III. c. 10 scindere imperium.

[3]) Purg. 32, 124–130. Inferno XIX 115, Mon. III. c. 10.

[4]) Wenn Dante auch Laienschulen in Florenz besucht hat und Brunetto Latini sein Lehrer war, ist doch der Tractat „de Monarchia" ganz in scholastischer Weise gehalten; teils benützt er die scholastischen Argumente, teils bekämpft er die Scholastik mit ihren eigenen Waffen und Methoden.

stentümer von mehreren Brüdern gut regiert werden, die Eidgenossenschaft gar von Ratskollegien. Der Kaiser ist kein Monarch und Alleinherr im deutschen Reich, wie die Könige von Frankreich und England, sondern die Kurfürsten sind mit dem Kaiser in gleicher Gewalt, da sie Kaiser Otto neben den Kaiser setzte [1]). Sonderbar genug, dass er später bei drohender Kriegsgefahr umgekehrt den Kaiser Karl V. als Nachfolger der römischen Caesaren bezeichnete und jeden Widerstand der Fürsten als Aufruhr verwarf, auch darin schliesslich wieder zu einschränkenden Konzessionen genötigt.[2]) Aber auch das Gottesreich ist nicht hier oder dort, nicht an Rom gebunden, sondern unsichtbar und inwendig. So hatte auch die älteste Christenheit keinen Papst, nur Christus zum Haupt. Damit kommt Luther wieder auf die Civitas Dei des von ihm auch in religiöser Beziehung hochgehaltenen Augustin zurück und verwendet diesen gerade gegen die Verteidiger des Papsttums (v. Papsttum III p. 128). Darum hielten sich die protestantischen Universalhistoriker Sleidan und Carion wieder an die Theorien Augustins.

Dagegen hat Luther wieder nach einer andern Seite geschichtsphilosophische Bedeutung, indem er auch die kleinste territorial beschränkte weltliche Gewalt und Obrigkeit auf göttliche Einsetzung und Anordnung zurückführt. (An den Adel deutscher Nation III p. 170). „Weltliche Herrschaft ist ein Mitglied des christlichen Körpers geworden.“ In der Polemik gegen Erhebung des Papstes über den Kaiser und gegen die Constantinische Schenkung trifft Luther, ohne es zu wissen, mit Dante überein, wissentlich wohl mit Laurentius Valla (Adel IV. 14), fasst aber diese Verdrehung der Weltordnung als eine besondere von Gott gesandte Plage auf. Die kirchenpolitischen Ansichten führen Luther nur ganz gelegentlich zu Ansätzen geschichtsphilosophischer Betrachtung, da er der Philosophie abgeneigt war und die ältern Scholastiker samt Thomas v. Aquino mit zum Teil unzutreffenden Vorwürfen überhäufte.[3]) Um zu zeigen, wie der Papst die deutsche Nation zu Meineid verführte, werden Beispiele des Vertragsbruchs und der göttlichen Strafe dafür aus der Geschichte Israels wie aus der deutschen Geschichte aufgezählt, darunter Sigismunds Vertragsbruch gegen Huss, woraus die unglücklichen Hussitenkriege folgten, dann die von Papst Julius II. veranlassten Kriege zwischen Maximilian

---

[1]) Ich zitiere die in meinem Besitz befindliche Ausgabe der Tischreden von Aurifaber 1573 p. 411; von andern Werken die Ausgabe Gerlachs.

[2]) Vgl. meine Abhandlung ü. d. Donaufeldzug v. 1546 in M. J. Ö. G. F. 1908.

[3]) Dies hat Denifle p. 500 bei aller Einseitigkeit seines Buches unwiderleglich erwiesen.

und Ludwig XII. Dies ist aber doch nur die alttestamentliche Anschauung von der strafenden Gerechtigkeit Gottes und zwar noch ohne die wesentliche Berichtigung des Buches Hiob, dass Unglück nicht blos Strafe sei; altchristlich ist auch die Erwartung, dass der jüngste Tag vor der Tür und der Antichrist im Papst schon erschienen sei (Adel IV 41). Luther war zu sehr mit Besserung der Gegenwart beschäftigt, als dass er sich der Geschichte zuwenden konnte. In seinen spätern Jahren aber war er in Bezug auf die weltlichen Dinge und zum Teil sogar in Bezug auf die kirchlichen ein Pessimist.

Auf Fragen der historischen Weltanschauung kommt Luther besonders in den *Tischreden,* die aber nicht immer zuverlässig aufgezeichnet sind. Da erklärt er (Ausgabe 1573 p. 4) „die Welt für des Teufels Braut", hofft, „dass der jüngste Tag nicht über viele Jahre ausbleibe", und glaubt sogar, dass ihm „grosse Finsternis vorangehe und die Menschen in dieser letzten Zeit noch ruchlos leben werden wie die Säue." Diese pessimistische Ansicht, welche in der wirklichen Welt nur das Schlechte sieht, ist ein Rückschritt selbst gegenüber Thomas v. Aquino; ebenso der dualistische Teufelsglaube Luthers, nach welchem das Böse nicht von Gott, sondern vom Teufel stammt und der Teufel der Fürst und Gott dieser Welt ist (Tischreden 21 u. 207); denn auch die göttliche Strafe hilft der Welt nichts (55[b]) und selbst die Reformation hilft nichts; die Welt wird am jüngsten Tag in einen Haufen fallen (56). So „ist die Welt des Teufels" (62). Von dieser sündigen Welt wird allerdings das Reich Christi unterschieden, aber es ist unsichtbar und auf eine sehr kleine Minorität beschränkt. „Politicum regnum sucht nur seinen Nutzen; Christi Reich hält uns für unseren eigenen Frommen und Nutz" (173). Es fehlt die von Dante betonte notwendige Verbindung beider, welche freilich auch nur mit Universalmonarchie und einheitlicher Konfession bestimmter denkbar ist.

Durch Hervorkehrung der innern Frömmigkeit und individuellen Moral hat die lutherische Reformation zunächst die Wertschätzung der äussern Welt in den Hintergrund treten lassen. Die in ihr liegenden fruchtbaren Keime geschichtsphilosophischer Betrachtung sind erst 250 Jahre später ans Licht getreten.

Es liegt uns nahe, noch einen Blick auf den Zürcher Reformator zu werfen. *Zwingli* hat mehr politischen Sinn gehabt als Luther und hat daher auch den weltlichen Dingen und dem Staat mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen. „Ein Königreich oder Freistaat besteht, wie die Kirche oder wie der einzelne Mensch, aus Geist

und Körper und kann nicht regiert werden ohne die Herrschaft des Geistes, ohne die Weisheit, welche nur von Gott verliehen werden kann.[1]) Die Gottheit hat dafür ihre Diener und Vermittler in Propheten und Regenten. Jene lehren die himmlische Weisheit, diese haben, was ihr zuwider ist, wieder gut zu machen. Auch die weltlichen Regenten müssen daher vom Anhauch der Gottheit entflammt und begeistert werden; sonst werden sie die Gesetze umgehen, die Staatsgüter als Eigentum behandeln und sich durch tyrannische Gewalt befestigen. So bedarf es für jeglichen Körper, heisse er Kirche oder Monarchie oder Freistaat, jenes die Herrschaft führenden Geistes, welchen David zu erhalten wünschte[2]).

Hier kommt Zwingli den Ansichten des ihm schwerlich bekannten Dante[3]) sehr nahe, ausgehend von dem ihm geistesverwandten Propheten Jesaja und den politischen Ideen des griechischen Altertums. Mit einem an moderne Völkerpsychologie erinnernden Gedanken sagt Zwingli: „Ein Volk kann nicht einig sein, wenn es nicht von *einer* Gesinnung, *einem* Geiste belebt ist, und dieser Geist kann kein anderer sein als der, welcher alles geschaffen hat, anordnet und leitet. Obschon der Regent dem Propheten an Religiosität nicht nachstehen darf, hat doch der Prophet die erste Stelle und muss auch jenen zurechtweisen"; ähnlich wie Dante dem Kaiser die philosophische Autorität des Aristoteles zu Hülfe geben wollte. Doch kann auch die Kirche nicht ohne Obrigkeit bestehen, die also nicht blos wie ein notwendiges Übel und nicht wie bei Thomas der Kirche untergeordnet erscheint. Denn die Kirche selbst darf keine weltliche Macht und Immunität beanspruchen; sonst kommt sie wie das Papsttum in Konflikt mit den Interessen des Staates.

Der Staat fordert gerade wie die Kirche, dass man nicht auf den eigenen, sondern auf den gemeinen Nutzen sehe, unterscheidet sich also in äusseren, sichtbaren Dingen nicht von der Kirche; eine der oben erwähnten Ansicht Luthers direkt entgegensetzte Deduktion[4]).

In grossartiger Weise entwickelt Zwingli die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung[5]) mit einer unverkenn-

[1]) Op. IV p. 60 u. VI 1 Complanatio Jeremiae.

[2]) Werke V p. 483. An die schweiz. Städte gerichtete Dedikation zum Kommentar des Jesajas 1529.

[3]) Die Monarchia wurde zuerst 1559 in Basel gedruckt.

[4]) Opera III 296—310 de magistratu; Schrift an König Franz, von wahrer und falscher Religion.

[5]) De providentia Dei, an Phil. v. Hessen 1530, Opera IV. Vgl. A. Schweizer, Zwinglis Bedeutung neben Luther, Festreden 1884 p. 69—77.

baren Anlehnung an Thomas von Aquino, dessen Schule er anfangs nahe stand, wenn er sich dann auch in vielen Beziehungen von ihm abwendete.[1]) Nach einem schon von Thomas geäusserten Gedanken hat Gott die Ideen aller Dinge in sich, hat aber auch infolge seiner Allmacht die Macht über alle Dinge und infolge seiner Allgütigkeit den Willen, für alles zu sorgen; denn wenn er dies könnte und doch nicht wollte, wäre er kein gütiges, sondern ein hartes, neidisches Wesen[2]), eine Anspielung gegen Herodot. Die Vorsehung definiert Zwingli als „immerwährende und unveränderliche Verwaltung aller Dinge und zwar auch der niedrigsten und unbedeutendsten" bis auf das Ungeziefer herab, das sonst vielen als teuflisch galt. Gott ist die einzige wahre Ursache aller Dinge; „die sichtbaren, mittelbaren Ursachen sind nur seine Werkzeuge, wie Stoff und Kraft, Engel und Menschen"[3]), eine merkwürdige Verbindung materieller und übersinnlicher Ideen. Darum gibt es keinen Zufall; dieses Wort ist unverträglich mit wahrer Religion; es kann kein Ding geben, auf das sich die Vorsehung nicht erstreckt[4]). Auch Handlungen und Lebenslauf der Menschen sind schon vor der Schöpfung so gut bestimmt als ihre Geburt und ihr Tod. Das ist der Punkt, worin sich Zwingli von Thomas und seiner Willensfreiheit abwendet; aber nicht sehr entschieden. Auch die scheinbaren Übel, wie Krankheiten u. a. sind von Gott gesandt zur Besserung der Menschen. Er braucht die schlechten wie die guten Handlungen der Menschen zu seinen Zwecken, die immer gut sind, wenn wir sie auch oft nicht erkennen.

Diese zwinglischen Anschauungen lassen der Welt und ihrer Geschichte weit mehr Spielraum, als die pessimistische Weltverachtung Luthers und sein dualistischer Teufelsglaube, der bei Zwingli überhaupt nicht vorkommt[5]).

Indessen haben die wenigen Historiker, welche sich in der Schweiz damals der Universalgeschichte statt der eifrig betriebenen Lokalgeschichte zuwandten, diese Andeutungen nicht zu verwerten verstanden. Der Berner Chronist *Valerius Anshelm* legte

[1]) Hoffmanns Klage über Schmähung des Thomas und anderer Scholastiker bei Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation p. 63, mag übertrieben sein; Zwingli äussert sich selbst in der Schrift de providentia, Opera IV 113, über Thomas.

[2]) Op. IV, 83.

[3]) IV, 93—95. Echt thomistisch ist hier die Vergleichung mit dem Künstler p. 94 und die Besprechung der Engel p. 96, vgl. mit Summa theol. I. quaestio 61 „utrum angeli habeant causam sui esse".

[4]) IV 97. Dies weicht allerdings ab von Thomas c. gentiles III 74 „providentia non excludit casum et fortunam."

[5]) Vgl. meinen Zürcher Hexenprozess im Z. Taschenbuch 1902, wobei ich gegenüber einer Kritik nur für Bullinger einen gewissen Teufelsglauben zugebe.

in seinem 1540 erschienenen „Catalogus annorum et principum geminus“ wieder die schon vom spätern Mittelalter überwundene Einteilung in die 4 Monarchien und die 6 Weltalter zu Grunde[1]).

Ganz dieselbe Abhängigkeit von den alten Kirchenvätern und Unfähigkeit, Consequenzen aus den neuen Ideen zu ziehen, zeigt sich bei Historikern der luther. Kreise. *Johannes Carion*, geborner Würtemberger, aber in Diensten des Herzogs Albrecht v. Preussen stehend, schrieb 1532 eine von Melanchthon durchgesehene und emendierte Weltchronik in deutscher Sprache. Auch Carion hält sich an die von Isidor und Hieronymus aufgestellten Weltmonarchien, so dass sein 1. Buch von Adam bis Abraham reicht, das 2. die vier Weltmonarchien Daniels bis auf die römische behandelt; nur das 3. Buch bietet durch Fortsetzung bis auf die eigne Zeit 1532 etwas neues, und durch Erhebung seiner 3 Bücher zu Weltaltern kommt Carion auf die übrigens schon von Augustin angedeuteten 3 Weltalter nach Analogie des menschlichen Lebens, jedes 2000 Jahre lang, so dass er uns also, von Christi Geburt gerechnet, noch gnädig ein Jahrhundert schenkt[2]).

Mit diesen 4 Monarchien schleppt sich auch noch der als grösster Geschichtschreiber der Reformation geltende, aber etwas überschätzte Johannes *Sleidanus*: de quatuor summis imperiis libri tres 1556. Er lässt es nicht einmal bei dieser Einteilung bewenden, sondern will auch noch die Richtigkeit der Prophezeihung Daniels hierüber im einzelnen nachweisen.

Das römische Reich ist ihm auch deswegen das letzte, weil es sich immer mehr aufgelöst hat und nur Deutschland als kleines Reichskörperchen davon übrig geblieben ist; immer noch die beim schmalkaldischen Krieg so unheilvoll gewordene Anknüpfung des deutschen Reiches an Rom[3]). Eine weitere 5. Monarchie erklärt er wegen Daniels Prophezeihung für unmöglich. Dieser Rest des römischen Reiches bleibt bestehen bis zur Wiederkunft Christi (fol. 177 ^{b}) und hat daher auch von den vordringenden Türken nichts zu fürchten, in welchen der prophezeihte Antichrist schon erschienen ist. So führt Sleidan in einer Art Epilog zu seinem kurzen für Schulzwecke berechneten Abriss der Universalgeschichte aus, wie diese Geschichte nach Auflösung der letzten der prophezeihten Monarchien am Ende angelangt und nicht weiter entwicklungsfähig sei: „in hoc ipso imperio finem esse habiturum hoc mundi curriculum, nec ullum praeterea futurum, sed abolitis omnibus principatibus

[1]) G. v. Wyss, Historiogr. p. 188 und Büdinger „Über Darstellungen der allg. Geschichte“ in Sybels Histor. Zeitschrift VII p. 120.

[2]) Wegele, Historiographie 193; Büdinger, p. 121.

[3]) p. 173 der 1. Ausgabe.

mundi, venturum esse perpetuum illud regnum, cujus autor et dux erit Christus“ (fol. 175 b). Vorher wird aber der Satan noch einen grossen Tumult machen und falsche Lehren aufbringen.

Stärker hätte auch ein Katholik die Geschichte nicht mehr biblischen Prophezeihungen unterordnen können, und so stellt die speziell protestantische Geschichtsanschauung eher einen Rückschritt dar, selbst über den Hauptphilosophen des mittelalterlichen und modernen Katholizismus, Thomas v. Aquino, zurück [1]). Erst 1675 hat *Cellarius*, Prof. der Gesch. in Halle, in seiner Historia antiqua, medii aevi und nova die jetzt noch gebräuchliche Einteilung in Altertum, Mittelalter bis Eroberung Konstantinopels und neue Geschichte eingeführt [2]).

Gerade auf protestantischem und speziell reformiertem Boden hat auch die religiöse Auffassung Augustins noch länger als auf katholischem ihre Vertreter gefunden. Hiezu gehört der im nordamerikanischen Staat Connecticut wirkende Jonathan *Edwards*, ein strenger Puritaner, der 1762 über Freiheit des Willens und 1774 eine „History of Redemption“ schrieb [3]) Die Weltgeschichte wird hier von der Idee der Erlösung aus betrachtet und demgemäss rein theologisch eingeteilt, die 1. Periode vom Sündenfall bis Christi Geburt, die 2. nur bis zur Auferstehung, die 3. bis zum Weltende, obwohl, inkonsequent genug, gesagt wird, die Taufe Constantins sei die grösste Tatsache und Umwälzung seit der Sündflut. Freilich hat der Satan gleich darauf die Ketzerreiche Mohameds und des Papstes gegründet. Letzterer ist der Antichrist und ein Rückfall ins Heidentum. Bei seiner Wiederkunft wird Christus ihn niederwerfen und nach einer letzten grossen Verwirrung das jüngste Gericht halten. Dieser Puritaner liess sich durch die abgelaufenen 1700 Jahre nicht irre machen am 1000jährigen Reich und nahm keinen Anstoss an der ungebührlich langen Dauer seiner 3. Periode. Für ihn existieren die Bedenken, welche schon mittelalterlichen Chronisten aufgestiegen waren, keineswegs.

Um auch in neuerer Zeit diese kirchenväterlichen Anschauungen zu finden, brauchen wir weder ins 18. Jahrhundert, noch über den Ocean zu gehen; wir haben noch im 19. Jahrhundert einen h. Augustin mitten unter uns, in der protestantischen Schweiz. Der 1807 geborne, 1876 verstorbene Frédéric de *Rougemont* [4]),

[1]) Gerade Sleidan polemisiert gegen Thomas in seinen Commentarii liber I. p. 3 der Ausgabe 1561. [2]) Wegele Historiographie 485; Büdinger, Sybel VII p. 129. [3]) Diese seltenen Werke kenne ich nur aus Rocholl I p. 261 und Rougemont II 589.

[4]) Zunächst ebenfalls durch Rocholl 180 und Flint 702 auf ihn aufmerksam gemacht, habe ich in schweizerischen Bibliotheken, sogar in Neuchâtel,

ein Neuchâteler, war auf allen möglichen Gebieten ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller, wie besonders der Bibliothekskatalog Neuchâtels zeigt, dem merkwürdigerweise das uns hier am meisten interessierende Werk fehlt. Politisch ein streitbarer Royalist, preussischer Minister in Neuchâtel, schrieb er zuerst 1848 für die „Réconciliation des partis à Neuchâtel", aber auch 1849 schon anonym „le révolutionaire démasqué". Beim Neuenburger Handel von 1857 liess er eine Broschüre „le prince et le peuple de Neuchâtel" ebenfalls anonym erscheinen, und noch 1871 einen wehmütigen Rückblick „Les conseillers bénévoles du roi Guillaume"; sein letztes Werk war 1875 die Broschüre: „La république despotique et la république démocratique".

Dem politischen Royalismus entsprach die religiöse Orthodoxie, die ihn auch von Hegels Schule sich früh abwenden liess[1]), obgleich er Deutschland als sein geistiges Vaterland betrachtete. Zahlreiche Schriften, wie „le vrai Dieu", Neuchâtel 1867, „Amour et foi", Basel 1872, geben dieser Richtung Ausdruck. Sein eigentliches Fach war Geographie und Ethnographie, und es liess sich erwarten, dass er neben geschätzten Schriften in diesem Gebiet auch seiner Weltanschauung Ausdruck gab, mit Polemik gegen die Darwinisten. „L'homme et le singe" 1863 und „der Urmensch", Berlin 1870. In die Geschichtsphilosophie greifen folgende Werke hinein: „L'âge de bronze ou les Sémites en Occident, 1860, worin er die ganze occidentalische Civilisation auf Semiten zurückführen will, ein umgekehrter Chamberlain. „Le peuple primitif, sa réligion, son histoire et sa civilisation", 3 Bde. 1855 bis 1857[2]), nimmt ein vollkommen monotheistisches Urvolk an und beginnt also die Geschichte mit einem Rückfall in Polytheismus. Am meisten interessiert hier sein 1874 geschriebenes Werk: „Les deux cités ou Philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité". Im Text braucht er häufiger den Ausdruck „historiosophie". Schon im Titel knüpft er geflissentlich an Augustin an, erklärt aber in der Vorrede dessen Aufgabe für viel leichter, da Augustin den Sieg des Christentums gesehen habe, er selbst aber im Zeitalter des Unglaubens lebe; jener habe die Sache Gottes mit der der Menschen verbinden können, er aber müsse beide einander entgegenstellen und als Jeremias den Untergang predigen. Bei seiner Übersicht über die bisherigen Geschichtspilosophen nimmt

---

sein Werk vergeblich gesucht, bis ich es erst vor kurzem von einem Verwandten des Verfassers, meinem Collegen Prof. v. Schulthess-Rechberg, erhielt.

[1]) 1835 wie die préface der deux cités sagt; gleichzeitig fasste er schon den Plan zu diesem 40 Jahre später erschienenen Werke seines Lebens.

[2]) Flint gibt irrtümlich 1885—87 an. Rougemont ist ein genauer Zeitgenosse meines Vaters, obgleich sie einander weder kannten noch zitierten.

er einen rein theologischen Standpunkt ein und erklärt dies selbst: er habe sie auf die Waage des Heiligtums gelegt und die zu leicht befundenen zur linken Seite gestellt. Er ist also gewissermassen ein Dante für die Geschichtsphilosophen. Mit diesem von ihm hochgestellten Dichter hat er das gemeinsam, dass er sich niemand anschliessen und eine Partei für sich allein bilden will (I 455, vgl. Paradies 17, 69). Da kommen natürlich Pantheisten, Materialisten, Positivisten und Skeptiker auf die linke Seite, und Rougemont steht mit den Propheten und Kirchenvätern und einigen neuern orthodoxen Theologen, aber auch mit einigen Päpsten, Bischöfen und mit Männern wie Keppler, Newton, Pascal und Leibnitz auf der rechten, verwirft aber doch auch die protestantischen Kirchen wegen ihrer Unterwerfung unter den Staat (préface. IV). Nur die in der Bibel enthaltene Offenbarung ist ihm Wahrheit; ihr gegenüber stehen die Irrtümer der alten Mythologien wie aller philosophischen Systeme der Neuzeit. Nur das Hegel'sche findet trotz aller Polemik gegen den Urheber insoweit Gnade, als nach seiner Methode die primitive Menschheit die Thesis, die Israeliten und Griechen die Antithesis, die christliche Welt die Synthesis oder höhere Vermittlung und Vollendung bilden. (p. 32). Die Ausführung entspricht diesen Grundsätzen. Der einfache Plan der Weisheit Gottes bei Schöpfung des sündlosen Menschengeschlechts wird durch den Sündenfall Adams unangenehm gestört und durch diesen (doch schon von Zwingli erklärten) Lapsus erst die sonst ganz unnütze Weltgeschichte veranlasst, die als ein Ruhetag Gottes ercheint und sich ohne ihn vollzieht. (I p. 2,43 u. 106). Lucifer, der Adam verleitet hat, herrscht über den gottlosen Staat dieser Welt, so dass Rougemont der Augustinschen civitas Dei gewissermassen mit einem Anklang an lutherische Äusserungen eine civitas Diaboli hinzufügt[1]) und daher mit Recht von den „deux cités" redet, wie übrigens schon Otto von Freising. Immerhin ist doch auch auf Erden ein Gottesstaat vorhanden, der den Kampf gegen das Reich der Finsternis aufnimmt und gerade darin besteht die Weltgeschichte. Noch 4—5 Generationen gibt uns Rougemont, um den Kampf zwischen Satan und Erlöser zu Ende zu führen. Dann hört die Weltgeschichte, die aus dem Zusammenwirken der 3 Faktoren, Gottes, des Teufels und der Menschheit, besteht, mit der Wiederkunft Christi auf, der die kleine Schaar der Ergebenen in den Besitz der Erde setzt[2]). Hier scheint die Lösung der Weltfrage mit derjenigen der Neuchâtelerfrage zusammenzufallen.

[1]) I p. 2 „Lucifer a créé dans l'universelle cité de Dieu une cité du mal, dont il est le seigneur".

[2]) préface p. IV., qui seuls doivent heriter la terre (Matth. V 5).

Aus der dreifachen Natur der einzelnen Menschen, Leib, Seele und Geist, leitet Rougemont auch die dreifachen Beziehungen der Menschen zu einander ab, als Gesellschaft, Staat und Kirche (I, 23). Auch die christliche Weltperiode zerfällt wieder in 3 Stufen: die hellenisch-lateinische Kirche sucht zum Glauben das Wissen zu fügen; die mit der Völkerwanderung beginnende romanisch-germanische Kirche repräsentiert durch die Scholastik den Autoritätsglauben; mit der Renaissance und Reformation folgt das Alter der Vernunft und Freiheit; in der erst zukünftigen Periode von 4—5 Generationen werden Vernunft und Offenbarung sich durchdringen; Gedanken, die sich mit der hier geschmähten Scholastik sehr stark berühren.

Es ist auffallend und nicht konsequent, wenn Rougemont bei seiner Geringschätzung der irdischen Welt und bei seiner Vorstellung eines ruhigen Zuschauens des Schöpfers zu ihrer Verirrung doch noch jedem Volk des heidnischen Altertums sein Kompliment macht, dass es diese oder jene Seite menschlicher Fähigkeiten entwickelt habe (I, 168), dass die Phönizier Kaufleute, die Babylonier Industrielle, die Assyrer und Perser nur Krieger, die Inder Phantasten, die Chinesen prosaisch seien. Hier geht der ehemalige Hegelianer mit dem Gottesmann durch, so sehr er sonst gegen Hegel polemisiert und so wenig er merkt, dass der ebenso geschmähte Thomas diese Ideen viel tiefer und in religiösem Sinne begründet hatte. Überhaupt fehlt es dem Werk an jeglicher Konsequenz, da es in unbegreiflicher Weise mit seinen streng religiösen Grundsätzen und dem buchstäblichsten Glauben an die Bibel doch wieder, wohl unbewusst, Ideen pantheistischer Philosophen des Altertums und Mittelalters [1]), moderne Anschauungen materialistischer Philosophen [2]), ja den Glauben an einen exakt wissenschaftlichen Charakter der Geschichte [3]), an Nachweis der Ursachen und Wirkungen und an Entdeckung historischer Entwicklungsgesetze verbindet [4]). Ebenso unerwartet ist die Schwärmerei des schroffen Royalisten für die „liberté démocratique“ und die „ligues républiques“ des Mittelalters (I, 458), während er doch wieder Zwinglis christlichen Volksstaat für eine Illusion erklärt (II, 34).

Mit Bewusstsein verlässt Rougemont freilich nie seine reli-

---

[1]) I p. 3. Ces idées ne sont que l'épanouissement d'une seule idée, celle de l'univers.

[2]) II, 19 „biologie des nations“ und I, 21 „fonctions des peuples“.

[3]) I, 2: „l'histoire est une science“ (!)

[4]) I, 11: „l'enchaînement des effets et des causes —; découvrir les lois du développement des nations civilisées“.

giösen Grundgedanken, wenn er auch manches von ganz andern Seiten entlehnt und dabei gesteht, den Ursprung seiner etwas überall zusammengerafften Notizen nicht immer noch zu kennen [1]). Christus erhöht und erlöst die menschliche Individualität, leistet aber, was vielleicht eine der zutreffendsten Behauptungen ist, eben deshalb nichts für die Geschichte ausser der Herstellung einer bisher unmöglichen Gleichheit, nicht etwa der Stände, sondern der Rassen und Völker [2]). Im übrigen haben die Grundideen der Deux cités nur den Wert, die Schwächen und verfehlten Punkte einer ganz einseitig religiösen Geschichtsphilosophie zu zeigen und ihre Inkonsequenzen und Widersprüche aufzudecken; dagegen enthält das Détail der Ausführung, die sich auf die Leistungen von Theologen, Philosophen, Dichtern und Geschichtsschreibern beschränkt, namentlich im II. Band für die neuere Zeit, eine bis auf Rocholl und Flint sonst nie geleistete Zusammenstellung [3]) und trotz aller Einseitigkeit der Beurteilung manche geistvolle Äusserungen. Dieser beste Teil des Werkes kommt aber für meine Zwecke weniger in Betracht.

6. Katholische Historiker.

Wenden wir uns nochmals den katholischen Historikern zu und sehen, wie sie sich seit der Reformation entwickelten, so kommen wir eher zu einem günstigeren Eindruck. Schon aus dem Jesuitenorden heraus, dem allerdings nichts weniger als Weltflucht und Geringschätzung der irdischen Dinge vorgeworfen werden kann, erhoben sich Universalhistoriker, welche weniger abhängig von den Kirchenvätern waren als Sleidan und Cario. Der Jesuit Dionys *Petavius* hat in seinem Rationarium temporum 1633 wohl die sechs Weltalter an die Spitze gestellt, aber nach diesem Kompliment gegen die Tradition sich in der wirklichen Ausführung des Werkes davon emanzipiert und nach historischen Geschichtspunkten sein Werk in acht Bücher, vier vor und vier nach Christo, geteilt [4]).

Auch der Bischof *Bossuet* hat in seinem ad usum Delphini geschriebenen Discours sur l'histoire universelle 1681 trotz aller religiösen Tendenz die sechs Weltalter nicht zu Grunde gelegt, sondern erst mit Karl d. Grossen die alte Welt abgeschlossen [5]).

---

[1]) Préface p. IX.
[2]) I. 328, 334 und 336.
[3]) Dies anerkennt auch Rocholl I, 183.
[4]) Büdinger bei Sybel VII 125 und Wegele p. 482.
[5]) Viel ausführlicher als Rocholl, der hier Datierungsfehler macht, ist Flint I p. 216—234. Büdinger hat Bossuet in seinen Vorlesungen höher geschätzt als bei Sybel VII 128.

Der Verherrlicher Ludwigs XIV darf die weltliche Gewalt nicht so gering schätzen, wie die Protestanten; er braucht sie gerade zur Ausrottung ihrer Ketzerei; er verherrlicht den *königlichen* Absolutismus wie den priesterlichen, da beide Hand in Hand gehen, nicht wie zu Dantes Zeiten sich bekämpfen. Von Augustins Ideen der civitas Dei und Prädestination hält sich der Bischof viel freier als Rougemont. Die Geschichte ist ihm Selbstzweck, ein geordnetes Ganzes in einem vernünftigen Zusammenhang, allerdings in religiösem Licht betrachtet.

Das Werk besteht aus drei nicht *chronologisch* getrennten, sondern *methodisch* verschiedenen Teilen:

1) Eine chronologische Geschichte der äussern Ereignisse von der Schöpfung bis auf Karl d. Grossen; 2) Skizzierung der Entwicklung der wahren Religion und Kirche; 3) Ein Überblick über Entstehung und Zerfall der Weltreiche. Bei der Einteilung des 1. allein historischen Teiles in 12 zum Teil neue Epochen werden neben vorwiegend religiösen Grenzpunkten auch einige profane gewählt, wie der Fall Trojas 1124, Gründung Roms 754, Fall Karthagos 200.

Nur nebenbei sucht Bossuet diese 12 von ihm aufgestellten Epochen bis 800 auf die herkömmlichen Weltalter zu reduzieren, wie auch mit den drei Weltaltern der Natur, des Gesetzes und der Gnade in Übereinstimmung zu bringen.

Im 2. Teil entwickelt er die civitas Dei, versteht aber darunter nicht die unsichtbare Augustins, oder blos die wenigen Guten, wie Rougemont, sondern die israelitischen und christlichen Staaten. Er erkennt eine Erziehung des Menschengeschlechts in der fortschreitenden Entwicklung der Religion von dem Kindheitsalter zur Reife, von Natur und strengem Gesetz zur religiösen Freiheit und Kindschaft und sucht diesen Fortschritt in der Geschichte nachzuweisen, genauer und von seinem Standpunkt aus konsequenter, als es je bisher geschah.

Im 3. Teil, der Reihenfolge der Weltreiche, sucht Bossuet die göttliche Führung im Grossen zu zeigen. Die Welt der Völker ist ihm wie die Naturwelt ein zu schätzendes, geordnetes System, geleitet von Gott. Mit Babyloniern und Assyrern züchtigt Gott sein Volk, durch die Perser stellt er es her, durch Alexander beschützt er es, durch Antiochus prüft er es, die Römer schützen es wieder gegen die syrischen Könige. Jedes Volk hat so seine göttliche Mission; für Mittelalter und Neuzeit ist dies freilich nicht ausgeführt und wäre schwieriger gewesen.

Schärfer packt Bossuet den *Kern* der Geschichtsphilosophie an mit dem Bestreben, die Ursachen aller grossen historischen Veränderungen nachzuweisen, sie auch in Charakter und Neigun-

gen der Völker und Personen zu suchen. In merkwürdiger Übereinstimmung mit Zwingli sagt der katholische Bischof[1]): „es gibt keinen Zufall, und Schicksal ist ein sinnloses Wort. Gott allein herrscht durch mittelbare Ursachen, seine Werkzeuge, Völker und einzelne Menschen; nur ausnahmsweise zeigt sich seine eigene Hand durch direktes Eingreifen"[2]). Von letzterm macht Bossuet keinen oder wenig Gebrauch; er begnügt sich, die zweiten Ursachen in *menschlichen* Handlungen nachzuweisen, die von Gott geleitet sind. Wie der Beschränkung der Leidenschaften zu Friede und Ordnung, so bedient sich Gott auch der losgelassenen Leidenschaften zu Revolutionen und Kriegen. So leitet Gott den gesamten Gang der menschlichen Dinge zur Erfüllung seiner eigenen Zwecke und dadurch entsteht Plan, Ordnung und Fortschritt in der menschlichen Geschichte, ohne dass die grosse Mehrzahl der dabei mithandelnden Menschen sich dessen bewusst ist, da sie vielmehr glaubt, ihre eigenen Pläne zu verfolgen.

In der Tat kommt der katholische Gelehrte so zu ganz ähnlichen Anschauungen wie der Zürcher Reformator, ein Beweis für eine gewisse Einheitlichkeit und Allgemeingültigkeit der christlichen Auffassung über die konfessionellen Schranken hinaus. Von Zwingli, aber auch allen übrigen, unterscheidet er sich dadurch, dass er die Ideen der Vorsehung und Weltregierung in einem universalhistorischen Werk praktisch auf die Geschichte anzuwenden sucht. Darin geht er nur viel zu weit; er will die göttlichen Pläne und Gedanken mitfassen und mitdenken, dem Weltlenker in die Werkstatt sehen und überschreitet damit die von Zwingli betonten Schranken des menschlichen Fassungsvermögens. Er anthropomorphisiert Gott zu sehr, schreibt ihm kleinliche Pläne und zweifelhafte Motive zu und macht ihn zu einer Art Louis XIV. im Himmel (Flint I 227). Die Verbreitung und Vollendung der Religion, und zwar der katholischen, ist ihm der einzige Zweck der Weltgeschichte, zu dem sogar die heidnischen Völker des Altertums dienen müssen; die neuern Heidenvölker ignoriert er ganz; ebenso den tatsächlichen Rückgang der Oberherrschaft der Kirche über den Staat und alle andern Interessen der Menschheit; er repräsentiert dadurch am schroffsten die Einseitigkeit eines rein theologischen, kirchlichen Standpunkts, den man freilich dem didaktischen und erbaulichen Zweck seines Buches nicht gerade zum Vorwurf machen kann.

7. *Aufklärungszeit.*

In der Aufklärungszeit, welche an den religiösen Traditionen

[1]) Stereotypausgabe von Firmin Didot 1803, II 281. [2]) Daselbst II p. 168.

rüttelte, entstanden doch noch geschichtsphilosophische Beiträge von religiösem Standpunkt, zum Teil von Männern, von denen man es am wenigsten erwarten sollte. *Lessing* hat 1780 zur Bekämpfung flach rationalistischer Aufklärung, welche jede Offenbarung leugnete, aber im Sinne höherer wahrer Aufklärung, die göttliche Offenbarung unter dem Gesichtspunkt einer „Erziehung des Menschgeschlechts" dargestellt [1]). Darin waren ihm schon der Apostel Paulus, Scotus Erigena und andre vorangegangen; aber so entschieden und mit soviel speziell historischem Sinn und soviel Ergebnissen für Geschichtsphilosophie hatte noch niemand den Gedanken entwickelt. Wie die Erziehung den Einzelnen, führt die göttliche Offenbarung das ganze Menschengeschlecht nur früher zu den Resultaten, welche es schliesslich auch aus seiner Vernunft finden müsste, und geht ebenso allmählig und stufenweise vor. Nachdem die menschliche Unklarheit vom Monotheismus ab- in Vielgötterei gefallen war, wählte sich Gott ein einzelnes Volk zur besonderen Erziehung (§ 8), die der eines Kindes mit Strafen und Belohnung entsprechen musste (§ 16) und nicht gleich die höchsten Wahrheiten mitteilen konnte.

In diesem rohen und störrischen Volke erzog er sich die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts (§ 18). Er stiess das Volk in die Fremde, und hier im Exil lernte es seinen noch unvollkommenen, offenbarten Gottesbegriff mit der geübteren Vernunft der Perser messen und dadurch erhellen (§ 35 u. 36). Hier lernten sie auch die Lehre von der Unsterblichkeit und sahen ihre alten heiligen Bücher mit andern Augen an. Dies ist noch richtiger als Lessing ahnte, da man jetzt die in Betracht kommenden Bücher in die nachexilische Zeit setzt. In jenen Büchern waren blos Fingerzeige und Andeutungen auf die Unsterblichkeit vorhanden; nur eine Sekte erkannte sie und nahm diese Lehre ganz an. Die Zeit für das Elementarbuch war vorbei, ein besserer Pädagog kam in Christus (53). Der erwählte Teil des Menschengeschlechts war zur zweiten Stufe reif geworden, zum Knabenalter, das durch edlere Beweggründe als Lohn und Strafe bestimmt wird; eben durch die von Christus gelehrte Menschlichkeit (55). Er durchsetzte diese Lehre aber noch mit andern weniger einleuchtenden Wahrheiten; denn das neue Testament ist das zweite Elementarbuch (64), welches 1800 Jahre lang die Menschheit erleuchtet. Fähigere Schüler haben schon darüber hinausgehende Ahnungen, und die Menschheit wird auch dieses Buches einmal

[1]) Ein Werk, das mein unvergesslicher Lehrer, der kürzlich verstorbene Prof. H. Motz, uns besonders nahe legte.

entbehren können, wenn sie mittelst der Vernunft dieselben finden kann. So wird die Menschheit allmählig durch absichtlich unvollständige Offenbarung auf bessere Begriffe vom göttlichen Wesen geleitet. Aber auch die dadurch entwickelte Vernunft soll sich in Spekulationen über die höchsten Dinge üben und nicht vor der überwundenen Tradition der Offenbarung zurückschrecken. (78—80). Damit knüpft Lessing gewissermassen an die von der Vernunft ausgehenden Reflexionen des Thomas v. Aquino an, weist aber die dort gezogenen Schranken als jetzt nicht mehr berechtigt zurück. Die göttliche Erziehung muss ein Ziel haben und dieses in der höchsten Stufe der Aufklärung und Reinheit bestehen, in einem neuen ewigen Evangelium für das Mannesalter. So akzeptiert Lessing die drei Lebensalter der mittelalterlichen Historiker und Kirchenväter; nur haben sie das Ziel zu früh erwartet (87—89).

Wohl führt Lessing die Erziehung des Menschengeschlechts nur für die religiöse Seite aus; aber sie lässt sich auch weiter und allgemeiner fassen und es sind dafür genügende Andeutungen gegeben, dass die Schritte der Vorsehung unmerklich sind und nicht immer den geraden, kürzesten Weg gehen (91), oft sogar rückwärts zu gehen scheinen; „aber es ist soviel auf diesem Wege mitzunehmen." Damit verknüpft er schliesslich die alte Lehre von der Seelenwanderung, da jeder einzelne auch durch mehrmalige Wiederkehr denselben Weg zurücklegen müsse, wie das ganze Menschengeschlecht (§ 94—100), eine Idee, die im 19. Jahrhundert noch mehrmals wiederkehrt.

Merkwürdig ist, dass sogar *Göthe,* sowenig man dies bei ihm suchen möchte, „das einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, im Konflikt des Unglaubens und Glaubens"[1]) gesehen hat, also in der Religionsgeschichte und einer bei Ranke vorwaltenden Auffassung der Weltgeschichte. Auch Göthe stellt Weltalter auf: 1. Poesie der Natur, 2. edle Sinnlichkeit (griech. Mythologie), 3. Philosophie, 4. Prosa, 5. Zersetzung und Auflösung, Wüste und Leere als Folge der Zerstörung des Völkerglaubens; also eine etwas pessimistische Anschauung in Bezug auf das Ende, und doch auf religiösem Grund. Freilich hat Göthe auch eine naturalistische Seite, wenn er in der Abhandlung über die „Einwirkung der neueren Philosophie" sagt: „Schiller predigte das Evangelium der Freiheit; ich wollte die Rechte der Natur nicht verkürzt wissen"; und daselbst in der „über die Natur"[2]) äus-

[1]) Anmerkungen zum westöstl. Divan, Werke ed. Kürschner IV p. 155.
[2]) Werke XXXIV p. 5 und 29.

sert er sich: „die Natur baut und zerstört und schafft ewig neue Gestalten und ebenso ist es mit der Geschichte"; aber es ist ihm doch nicht eingefallen, die Geschichte den Gesetzen der Naturwissenschaft zu unterwerfen; eher könnte man sagen, dass er die Natur entwicklungsgeschichtlich, d. h. historisch, aufgefasst hat.

Weniger kann es auffallen, dass wir bei unserm Pädagogen *H. Pestalozzi* die religiöse Auffassung und speziell die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts finden, in seinen 1797 erschienenen „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts." Er vergleicht diese Nachforschungen mit denjenigen, welche ein Einzelner über sein eigenes Leben anstellt. Wie Göthe betont er, abweichend vom rein theologischen Standpunkt, dass die Moral in erster Linie ein Werk der Natur, Ergebnis der Notwendigkeit der Naturordnung sei; hebt aber dann die Religion als das kühnste Wagestück der menschlichen Natur hervor, als den göttlichen Funken unserer Natur. Offenbarung ist nicht nur wie bei Lessing in den biblischen Büchern enthalten, sondern jede Führung zu irgend einer Wahrung dieses Funkens. Die ganze Geschichte ist die Erziehung und Schule des Menschengeschlechts. Gerade durch seine Mängel, seinen anfänglich tierischen Zustand kommt es zu Einsichten, Erwerb und Besitz und gesellschaftlichen Zuständen; ein Protest gegen Rousseau's Ansicht von der Vorzüglichkeit des wilden Zustandes. Aus dem gesellschaftlichen Zustand folgt der gesetzliche Rechtszustand, daraus die bürgerliche Freiheit. So hat Pestalozzi bei aller Betonung der göttlichen Führung doch den ganzen geschichtlichen Fortschritt aus der einmal gegebenen Natur des Menschen heraus ohne besondere Eingriffe Gottes entwickelt und nähert sich damit der humanistischen Auffassung.

Manche der späteren reinen Philosophen und Historiker haben das Eingreifen Gottes noch stärker betont.

8. *Neuere Historiker* [1]).

Joh. v. Müller fand im neuen Testament, das er 1782, etwas spät, gelesen zu haben scheint, den Schlüssel für alle in der natürlichen und sittlichen Welt hervortretenden Widersprüche und im alten Testament die Entzifferung der Geschichte überhaupt, wie er sich in einem Briefe von 1782 äussert [2]). Um dieselbe Zeit schreibt er: „Als ich nun den ganzen Zusammenhang der Geschichte bis auf Augustus übersah, bewunderte ich, wie alles

[1]) Natürlich nur einige derjenigen, welche eine vorzugsweise religiöse Auffassung haben, zu welchen ich im ganzen nicht einmal Ranke rechne.

[2]) Werke XV p. 317. Büdingers Antrittsrede betrachtet Müller als die höchste Verwirklichung der universalhistorischen Aufgabe, bei Sybel VII 131.

Grosse und Kleine mit erstaunenswürdiger Übereinstimmung zur Beförderung dessen dient, was die Bibel als den Rat Gottes angibt. Meine Untersuchung über Geschichte setze ich desto freudiger fort, weil ich seine Fusstapfen überall finde" (Werke XVI p. 140). Wie Bossuet wendet er diese religiösen Gedanken in historischen Beobachtungen an, findet z. B. im Unterschied zu den Reformatoren, dass die Religion unstreitig durch das Papsttum in einem barbarischen Zeitalter erhalten worden sei (XVI p. 156). Persönlich sagt er: „Mich leitete die Vorsehung zur Historie und die Historie zum Glauben" (XVI 183), während Ranke eher umgekehrt vom Glauben ausging. Diesen brieflichen Äusserungen entspricht doch die Auffassung der Müllerschen Universalgeschichte nicht ganz. Die Geschichte wird aus Natur- und Bodeneinflüssen und menschlichen Ideen und Einrichtungen entwickelt; das Religiöse erscheint nur in der speziellen Religionsgeschichte in einem besondern Buch IX zusammengedrängt zwischen Altertum und Mittelalter. Darum betont Müller auch in seiner 1797 verfassten Einleitung zu einer Allgemeinen Geschichte (I p. 3) den Zweck: „die Menschen von abergläubiger Furcht eines blinden Unsterns zu heilsamer Betrachtung desjenigen zu bringen, was von ihnen herkommt und was sie ändern können." Da ist also von göttlicher Leitung keine Rede, sondern von menschlicher Kraft und Willensfreiheit. Nur in der speziellen Religionsgeschichte vollzieht sich etwas, was der Lessingschen Idee von der Erziehung ähnlich und doch wieder anders aufgefasst ist. Abgesehen von einer unklar begründeten Tradition religiöser Ideen, ohne welche die Völker in unentwickelter Kindheit bleiben (I p. 425), ist nirgends direkt von göttlicher Offenbarung die Rede. Die Gesetzgebung des Moses wird rein aus seinen äussern Schicksalen und innern freien Überlegungen abgeleitet und so erscheint er im Grund grösser als Christus, der nur die ältesten vom Schöpfer dem Menschengeschlecht eingegrabenen Wahrheiten lehrt und wenig neues hinzufügt (I p. 459). Also leitet Gott, nachdem er das Menschengeschlecht einmal mit den eingepflanzten Wahrheiten geschaffen hat, seine weitere Entwicklung selbst in religiöser Beziehung nicht mehr; eigentlich das Gegenteil der Lessingschen Idee, aber auch jener von Zwingli hervorgehobenen Folge der Allgütigkeit.

Mit Erstaunen sieht man zudem diesen an der Schwelle der modernen Geschichtsforschung stehenden Mann nochmals, wenn auch nur pro forma in der Einleitung, die Danielsche Lehre von den vier Monarchien bekennen und sogar noch behaupten, dass jede derselben, die babylonische, persische, mazedonische und römische je 1000 Jahre dauerte (I p. 1). Darauf wird ein wei-

teres Jahrtausend unter dem Titel „Kampf des Königtums und altnordischer Freiheit, geistlicher und weltlicher Macht“ angeflickt. Glücklicherweise — kann man hier methodisch richtig sagen, nämlich für ihn selbst und die Leser — hat Müller ganz, wie schon die einsichtigern Chronisten des Mittelalters, es bei einem Kompliment gegen Daniel bewenden lassen und seine Geschichte nach rein historischen Epochen eingeteilt. Am Schluss seiner Weltgeschichte (III 531) entschuldigt Müller gewissermassen seine Vernachlässigung des Nachweises der göttlichen Führung damit, dass „ihr Plan unbekannt und ihr Gang unerforschlich“ sei, wie kurz vorher, dass „die grössten Dinge unvorhergesehen, ja wider den Willen ihres Urhebers geschehen“; und kommt zu dem nicht ganz stimmenden Schluss, dass trotz dieser Geheimnisse die höhere Leitung sichtbar hervorleuchte, dass die von ihm besprochenen grossen Männer und Völker blosse Werkzeuge, Räder an dem grossen Maschinenwerk der unsichtbaren Weltregierung waren; genau, was Bossuet sagte.

Dieses stimmt gar nicht zu der wirklichen Ausführung der Allgemeinen Geschichte und ist im Grund auch nicht mehr als ein Kompliment gegen diese vorausgesetzte, aber nicht nachgewiesene göttliche Weltregierung. Müller ist ein Beispiel dafür, wie schwierig es ist, trotz bestem Willen, die Idee der göttlichen Weltregierung praktisch in einer wissenschaftlichen Geschichtsdarstellung nachzuweisen.

Hat doch Müller sogar den mit religiöser Auffassung kaum vereinbaren Zufall zugegeben (XV p. 365), den er dann freilich gleich wieder als Mittel des Systems der Weltregierung erklärt (p. 366), ein noch bei vielen Neuern zu beobachtendes unklares Schwanken zwischen christlichen Ideen und antiker Schicksalslehre.

Wohl haben noch zwei neuere Historiker den religiösen Standpunkt ebenso oder noch mehr betont, aber es geschah nur in philosophischen Schriften, nicht, was weit schwieriger war, in wirklicher Anwendung auf die Ausführung der Geschichte im Einzelnen. Das hat seit Bossuet eigentlich niemand mehr versucht.

Wolfgang Menzel hat in seinem „Geist der Geschichte“ 1835, hervorgehoben, wie der Mensch den blossen Naturprozess durch seine Richtung auf die ideale Welt durchbricht und dadurch zu dem tragischen Zwiespalt zwischen dem Ewigen und Zeitlichen kommt. Aber in diesem Kampf wird die irdische Menschheit untergehen, erst jenseits wird der Sieg gefeiert.

Zu dieser mittelalterlichen, der Welt abgewandten Richtung stimmt es nicht recht, dass Menzel doch noch einen historischen Fortschritt erkennt, in den neueren Völkermischungen, welche ein

glücklicheres Neues hervorbringen, freilich auch dieses nur im Interesse der Verbreitung der christlichen Religion. Nach dem Ende aller Erdkultur mit einem allgemeinen Vertilgungskampf folgt das himmlische Reich, ganz nach der Apokalypse. Übrigens hat der erst 1873 verstorbene Menzel auch eine „Naturkunde im christlichen Geist“ und eine „vorchristliche Unsterblichkeitslehre 1870“ geschrieben, im Sinne Schellings gegen Hegel gerichtet; er ist als einseitiger und polternder Polemiker auf allen möglichen Gebieten bekannt.

Höher steht der geistvolle und einflussreiche Diplomat und Historiker *Christian Josias v. Bunsen,* geb. 1791, † 1860, der sich schon in seinem 24. Lebensjahr 1813 mit einem seinem Lehrer Niebuhr vorgetragenen Plan trug, die Idee der Philosophie in ihrem Verhältniss zum Glauben, zur Philologie und Historie als Lebensaufgabe zu wählen, und eben zur Vorbereitung darauf diplomatische Stellungen annahm, namentlich als preussischer Legationsrat in Rom 1824 und später als Gesandter bis 1838 in Rom, 1839 in Bern, 1841—54 in London, wo er vergeblich für die deutsche Einheit unter Preussens Führung wirkte, freilich bei seiner idealistischen Natur in vielfachen Meinungsverschiedenheiten mit Bismark. Stark religiös veranlagt und als Stifter eines religiösen Gottesdienstes in Rom und Jerusalem tätig, schrieb er neben theologisch-historischen und archäologischen Werken auch folgende, welche eine wenigstens fragmentarische Verwirklichung seines geschichtsphilosophischen Jugendplanes darstellen; zum Teil in englischer Sprache: (Der Märtyrer) Hippolytus und seine Zeit, London 1852, in dessen 2. Band frühere Aphorismen zur Philosophie der Geschichte enthalten sind; 1854 erweitert zu drei selbständigen Werken: „Christianity and Mankind“; Outlines of the philosophy of universal history“. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland folgte 1857 das bedeutendste dieser Bücher: „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an die sittliche Weltordnung“, 3 Bde. Von durchaus religiösem Standpunkt aus findet Bunsen Selbstoffenbarungen Gottes bei allen bedeutenden Kulturvölkern, nicht nur Israeliten, auch bei den alten Orientalen, Hellenen, Germanen und in der Reformation. Mit dem Gottesbewusstsein entwickeln sich Gesetz und Ziel des menschlichen Fortschritts.

Die Philosophie der Geschichte ist ihm das Zentrum aller Philosophie, „als Erkenntnis der Gesetze der Entwicklung des Geistes, weltgeschichtliche Philosophie in organischer Verbinbindung“. Wie die Erdschichten die Entwicklung der Erde in vorgeschichtlicher Zeit zeigen, so stellen die Stufen des Gottes-

bewusstseins die geistige Entwicklung der Menschheit dar und spiegeln uns die Entwicklung des bewussten Geistes. Die Gedanken Gottes entfalten sich in Raum und Zeit, in Natur und Persönlichkeit. Die Gesetze für diese Entwicklung müssen gefunden, das Gesetz des Fortschritts entdeckt werden durch Zusammenfassung dialektischer und empirischer Begründung. Sie beruhen darauf, dass das Absolute sich auf dreifache Weise offenbart: als das höchste Gute, Wahre und Schöne in Willen, Erkenntnis und Einbildungskraft. Daraus gehen Sprache, Religion, Kunst, Wissenschaft und Staat hervor. Die Verbindung der semitischen und der arischen Völkergruppe macht die Weltgeschichte aus. Anerkennenswert ist, dass Bunsen neben der Religion auch die andern Lebensgebiete würdigt, nur eben alle vom religiösen Standpunkt aus.

Das Gottesbewusstsein verwirklicht sich bei jedem Volk in zwei grossen Epochen: in unbewusster Arbeit der Volksgeister, d. h. Sprach- und Mythenbildung, und in bewusster Weltbetrachtung: Dichtung, Kunst, Wissenschaft und Staat. Träger des Gottesbewusstseins sind zwei verschieden geartete Völkergruppen, die sich ergänzen: Völker des Gedankens mit Bundesform und Völker der Tat mit Einheitsstaat, d. h. auf der einen Seite Israeliten, Hellenen, Deutsche, auf der andern Perser, Römer und Engländer. Die Zukunft dürfte auf Bundesstaat oder Einheitsstaat hinauslaufen. Man erkennt an diesen letzten gesuchten Unterscheidungen die aus des Verfassers Lebensgang begreifliche Vorliebe für England oder wenigstens ein Schwanken zwischen England und Deutschland, aber auch die historische Unrichtigkeit dieser Schablone, da doch die Engländer auch Germanen sind und früher viel weniger einen Einheitsstaat hatten als die romanischen Nationen, die ganz ignoriert werden.

Die vier ersten Bücher beschäftigen sich mit dem Gottesbewusstsein im Altertum, das selbst bei Ägyptern und Chinesen gefunden wird, am reinsten aber bei den Persern, von denen erst die Reinigung und Läuterung der jüdischen Religion ausgeht, eine für das ganze Buch wesentliche, Lessing entlehnte Behauptung; nur das 5. und letzte Buch behandelt das Gottesbewusstsein der christlichen Welt bis auf die eigene Zeit.

Die Offenbarung versteht Bunsen nicht, wie Lessing, im Sinne einer der Vernunft zuvorkommenden Inspiration, sondern wie Pestalozzi, als innere, gegebene Organisation der menschlichen Natur, welche wie die Sprache auch die Religion zu bilden vermag, nur mehr auf der Einbildungskraft beruhend als die Vernunft; eine für die Würdigung der heidnischen Religionen wert-

volle Auffassung; freilich beschränkt sich Bunsen dann nicht auf diese natürliche Erklärung, sondern nimmt doch wieder an, dass die ewige Vernunft die endliche Vernunft ihren höhern Absichten zutreibt, was im Grund wieder auf inspirierte Offenbarung hinausläuft und zugleich auf das System Hegels [1]).

So ist diese grossangelegte Lebensarbeit eines der geistvollsten und vielseitig gebildetsten Männer nur eine einseitige Lösung der geschichtsphilosophischen Fragen, indem er von rein religiösem Standpunkt die ganze Geschichtsentwicklung in der Entwicklung des Gottesbewusstseins aufgehen lässt, aber auch diese nicht in jeder Beziehung klar darstellt. Was für die ganze übrige Entwicklung der Menschheit abfällt, sind jene willkürlichen Zuteilungen einer bestimmten Rolle an jedes Volk, die so wenig zutreffen und so subjektiv gewählt sind, dass die seitherige Forschung sie schon widerlegt hat.

Auch über den Staat weiss Bunsen nichts besseres zu sagen als die Phrase: „Gott wollte Mensch werden als christliches Volk und christlicher Staat," ein recht bescheidenes Ideal, wenn man das gegenwärtige Treiben der christlichen Staaten oder gerade das von Bunsen am höchsten gestellten England ansieht. Viel eher repräsentierten die Transvalburen einen Gottesstaat im Sinne von Edwards.

9. Neuere Religionsphilosophen.

Die hier ursprünglich noch vorgesehenen Abschnitte über einige neuere Religionsphilosophen, wie Krause, den jüngern Fichte, über die katholische Reaktion in Friedrich Schlegel, Görres, de Maistre und Roux-Lavergne, werden nicht nur wegen Platzmangel, sondern weil ich über sie nicht viel selbständiges zu sagen vermöchte, übergangen [2]). Nur mit einem Wort soll hier noch auf den sonst in einer andern Abteilung ausführlicher behandelten *Schelling* hingewiesen werden, weil er das Hauptproblem besonders scharf und einleuchtend gefasst hat. Es handelt sich hiebei nicht um die von Rocholl und andern allein betonten, der letzten Periode Schellings angehörigen Schriften, welche speziell der Geschichtsphilosophie gewidmet sind, „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung", oder um die nur für den negativen Teil ausgeführte Abhandlung „Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?", sondern um einige Stellen aus dem seiner 2. Periode

[1]) Als Freidenker und Hegelianer findet er auch bei Rougemont II 364 keine Gnade.

[2]) Vgl. Rocholl und Flint.

angehörigen „System des transzendentalen Idealismus 1800[1]). „Der ganze Verlauf der Geschichte ist ein Spiel der Freiheit, in welchem wiederum eine blinde Notwendigkeit herrscht und erst dasjenige hinzubringt, was durch die Freiheit allein nie möglich gewesen wäre." — „Der Mensch hat nur deswegen eine Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen lässt", aber ebensowenig kann „das absolut Gesetzlose oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Absicht" Geschichte heissen; nur „Freiheit und Gesetzmässigkeit in Vereinigung, das allmählige Realisieren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen macht das Eigentümliche der Geschichte aus." — Der Mensch glaubt frei, d. h. bewusst zu handeln und aus seiner Handlung entsteht doch etwas anderes, als er beabsichtigte. In der Freiheit liegt also „eine verborgene Notwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird." — Das Rätsel, wie jeder Mensch für sich nach seiner subjektiven Freiheit handelt und doch aus diesen einander entgegengesetzten Willenshandlungen nicht ein blosser Wirrwarr, sondern „am Ende etwas Vernünftiges, Zusammhängendes und Zusammenstimmendes" herauskommt, aus dem Subjektiven etwas Objektives entsteht, ist nur durch die Vermutung lösbar, dass „das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu einem ihnen unbekannten harmonischen Ziel gelenkt werden, . . . alles zum voraus darauf hin abgewogen und berechnet ist."

Ich rechne diese Äusserungen zum besten, was je von einem Philosophen über Geschichte gesagt worden ist. Wem fallen hier nicht wieder die Ausführungen Rankes ein, über die objektiven Ideen im Weltgeist, über ihre freie subjektiv vermittelte, beschränkende Aneignung durch die Menschen (Engl. Gesch., W. XIV 37) und über den Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Wenn Ranke selbst diesen Einfluss gar nicht betont wie doch den Fichte's, ja über Schelling sich in Briefen fast geringschätzig äussert[2]), so handelt es sich hier schon um die spätere, weniger glückliche Periode der Schelling'schen Philosophie.

Eine ähnliche, nicht eingestandene Verwandtschaft mit Schelling liegt vor bei dem belgischen Völkerrechtslehrer *F. Laurent.* Geboren 1810 in Luxemburg, gestorben 1887 als Professor in Gent, war Laurent katholischer Konfession in der Färbung eines sehr freien, aber überzeugten Deismus und liberaler Gegner der Ultra-

[1]) Werke ed. 1858 I Abt. 3. Band p. 587—598.
[2]) Werke 53, zur eigenen Lebensgeschichte p. 267, 271, 274.

montanen. Seine umfangreiche „Histoire du droit des gens et des relations internationales“ 1850 –70 enthält schon in ihrem 4.—8. Teil „études sur l'histoire de l'humanité“, namentlich aber trägt der 18. Band den Untertitel „la philosophie de l'histoire“. Dass Rocholl (p. 196) dieses Werk als eine Auferstehung der in der Tat obskuren Geschichtsphilosophie Krause's bezeichnet, ist weder richtig noch gerecht. Männer wie Bluntschli (Denkwürdigkeiten II 246 u. III 304) und Döllinger schätzten Laurents Werke hoch.

Laurent gründet seine Geschichtsphilosophie auf eine sehr weitgehende liberale Religionsauffassung; er verwirft alles von den meisten Bisherigen, namentlich von Bossuet, angenommene wunderbare Eingreifen Gottes [1]) und sieht die Offenbarung nur in der Vernunft und im Gewissen. Da aber Gott der Welt immanent ist und in jedem Menschen lebt, ist jede geschichtliche Tat das gemeinsame Werk Gottes und des Menschen [2]). Daraus, dass der Wille des Menschen dem göttlichen doch zuwider laufen kann infolge einer gewissen ihm verliehenen Freiheit, entsteht die Geschichte. Dies ist die doch wohl irgendwie auf den freilich von Laurent nicht genannten Schelling zurückgehende Grundidee des Buches, die namentlich beim Übergang vom allgemein philosophischen zum historischen Teil unter dem Titel „Dieu dans l'histoire“ auseinandergesetzt wird [3]). Die Folgen dieses Widerstreites wendet Gott zum Guten und leitet so die des Zieles unbewussten menschlichen Handlungen. Hiefür gibt Laurent zunächst das freilich längst benützte Beispiel, dass die römischen Legionen dem Christentum und der Zivilisation den Weg bereiteten [4]). Unbewusst dienen die Reiche der Welt dem Reich des Friedens. Hier folgt nun der originellste und für den überzeugten katholischen Deisten auffallendste Sprung: dass auch der durchaus als irrender Mensch aufgefasste Christus ganz gegen seinen Willen eine Religion gestiftet habe, welche Gott aus Christi irrigen Tun allmählig entstehen liess [5]). Denn Christus habe nur

---

[1]) p. 54ff, Livre I § 1.

[2]) p. 1ff, Introduction.

[3]) Diese 3 Seiten p. 238—241 enthalten eigentlich die ganze Theorie, namentlich der Satz: Il y a dans toute l'histoire une part à faire à deux principes: la liberté humaine avec ses excès et ses égarements, et l'action d'une puissance invisible, qui nous conduit vers le terme de notre destinée. Les deux principes peuvent concorder, et notre profonde conviction est que l'harmonie sera de plus en plus complète . . . . Toujours est-il que le concert ne sera jamais complet.

[4]) p. 257—260,

[5]) p. 273.

seine Umgebung auf den unmittelbar bevorstehenden Weltuntergang und auf das dann alsbald verwirklichte Gottesreich vorbereiten wollen und könne daher gar nicht an die Stiftung einer in Jahrhunderte langer Arbeit auf die ganze Menschheit auszudehnenden Religion gedacht haben [1]). Aber gerade die irrtümliche Erwartung des nahen Gottesreiches war eine Kraft, welche das entstehende Christentum stützte und konsolidierte. Das ist nun freilich der entschiedendste, wohl durch die Werke von Strauss und Renan [2]) veranlasste Widerspruch gegen die unmittelbare Göttlichkeit, welche nicht nur die katholische Kirche und ihre Kirchenväter und Scholastiker, sondern auch die Reformatoren und die meisten Religionsphilosophen dem Messias zuschrieben, ja auch gegen die von Schleiermacher und A. Schweizer [3]) betonte grosse Rolle des Religionsstifters, welche mit menschlicher Natur und historischen Beispielen, etwa Mohameds, keineswegs unvereinbar ist.

Mit der Aufhebung dieser zentralen Stellung, welche Christus zum Mittelpunkt und zur Erfüllung der Weltgeschichte macht und jede Überbietung ausschliesst, würden allerdings zwei Hauptschwierigkeiten für Entwicklung einer religiösen Geschichtsphilosophie und für Nachweis eines allmähligen Fortschrittes gehoben. Dabei geht Laurent nicht etwa von unreligiösen, gottesleugnerischen Gedanken aus, höchstens könnte man sagen von unchristlichen; im Gegenteil will er damit die göttliche Allmacht und die Erziehung des Menschengeschlechts höher und verständlicher darstellen, indem er den Religionsstifter selbst seinem allem immanenten Gott zum Opfer bringt. Um so schärfer polemisiert er gegen diejenigen, welche Gott aus der Geschichte verbannen oder dabei ignorieren wollen. Wie schon in der Behandlung Christi führt er nun in der historischen Darstellung allzu einseitig und schematisch seinen Lieblingsgedanken durch, dass die Menschen überall, ohne es im mindesten zu wollen und sich dessen bewusst zu sein, den göttlichen Plan ausführen, dass namentlich Taten roher und blinder Gewalt dazu dienen. Die Barbaren der Völkerwanderung wollten nur zerstören; in der Tat haben sie eine ganz neue Welt und Bildung geschaffen (282); übrigens eine nur sehr bedingt richtige Behauptung, welche höchstens für die Anfänge

---

[1]) p. 270—281; Dieses hat Laurent in einem besondern Werk: Etudes sur le christianisme, weiter ausgeführt.

[2]) Obwohl Laurent p. 39 sonst gegen Renan polemisiert.

[3]) Die Dignität des Religionsstifters 1834, in Theol. Studien und Kritiken. Die in der neuen Auflage von Herzogs Encyklopädie erhobenen Angriffe gegen diese Auffassung scheinen mir übertrieben.

der Völkerwanderung und für einzelne Stämme gilt, während andere sich sehr aufnahmefähig für die römische Kultur zeigten und einzelne Herrscher, wie Theodorich, sehr bewusst an dieser neuen Bildung gearbeitet haben.

So sucht Laurent, wie einst Bossuet und doch mit ganz anderen Tendenzen, die Absichten Gottes in allen Ereignissen und Einrichtungen und findet natürlich ganz andere Absichten als Bossuet, da er ein ebenso liberaler Minister der göttlichen Weltregierung ist, als jener ein ultramontaner. Er polemisiert gegen Bossuets Wunder- und Bibelglauben (p. 54), wie gegen die Zufallstheorie Voltaires und die naturalistischen Erklärungen (p. 85 u. 239). Bei aller Überhebung, welche Laurent vergessen lässt, dass auch er zu den Menschen gehört, die nie fähig sind, die göttlichen Pläne richtig und völlig zu verstehen, hat Laurent doch das Verdienst, besser als irgend ein anderer die Wahrscheinlichkeit eines höheren Weltplanes in der Geschichte nachgewiesen zu haben, eines Planes, welcher weder den Menschen selbst noch dem Zufall oder blosser Naturkraft zugeschrieben werden kann, also den Ruhm Gottes auf dem Gebiet der Geschichte zu verkündigen. Die Einflüsse der äussern Natur und ihre Gesetze widersprechen dem nicht; denn sie sind eben auch das Werk Gottes, wie Laurent betont, so dass er damit auf die Notwendigkeit einer Kombination mit naturalistischer Auffassung hingewiesen hat. Laurent verficht endlich in optimistischer Weise den von der katholischen Reaktion bestrittenen Fortschritt der Menschheit[1]), auch diesen als göttlichen, den Menschen unbewussten Plan. Hat er doch gerade der Theorie allmähligen Fortschritts die ihr widersprechende Vollkommenheit Christi zum Opfer gebracht. Eben weil er die Irrtümer der Menschen als Hauptquelle alles Fortschritts betrachtet[2]) muss er sie übertreiben. Durch die ganze Geschichte hindurch weist er das Wachstum von Freiheit und Gleichheit mit dem Ziel des Gleichgewichts zwischen Sozialismus und Individualismus nach und sucht sowohl einen religiösen als einen moralischen[3]) und wirtschaftlichen Fortschritt zu beweisen. Als einen zur Entwicklung aller Seelenkräfte notwendigen Fortschritt fasst er auch die allmählige Entstehung und Verstärkung

[1]) p. 377—624 le progrès dans l'histoire. Den an sich richtigen und durch viele historische Beispiele belegten Gedanken, dass auch Irrtum und Missverständnis zum Fortschritt und zum Guten dienen kann, übertreibt Laurent einseitig, als ob es gar nicht anders zugehe könnten.

[2]) p. 272 que nos erreurs puissent être un principe du progrès.

[3]) p. 457 bis zu der gewagten Behauptung: „la dégénérescence morale est une impossibilité".

des Nationalgefühls auf (472 ff) und die wieder darüber hinaus weisenden Verbindungen des internationalen Rechts, dem er seine eigentliche Tätigkeit widmete. Er hofft auf ewigen Frieden (616 bis 624) und Universalrepublik, ein republikanisches Gegenstück zu Dante. Mit dem zu viel verheissenden Wort: „es gibt keine Schranken für die menschliche Vervollkommnungsfähigkeit“ [1]), und mit Dank gegen Gott schliesst das Werk. Doch ist es keine Vergötterung des Menschen, da überall nur Gott durch den Menschen handelt und das Menschengeschlecht erzieht, nicht durch einzelne, sondern durch alle in allen. Niemand hat so ernstlich und vielfach einleuchtend den göttlichen, über das menschliche Bewusstsein erhabenen Plan in allen Teilen der Geschichte nachzuweisen versucht. Auch seine Einseitigkeiten und Fehler erklären sich nur aus diesem Bestreben.

Viel engere Grenzen als Laurent hat sich *Bouillier* gesteckt, sonst als Geschichtschreiber des Kartesianismus bekannt, hier wegen seiner in Paris 1875 erschienenen Abhandlung: „Morale et Progrès“ zu berühren (Flint 512). Er fasst also nur zwei der zahlreichen von Laurent erörterten Fragen ins Auge, behandelt sie aber mit grösserer kritischer Schärfe und ist weniger optimistisch, obwohl er den religiösen Standpunkt gegen den naturalistischen Buckles verteidigt. Bouillier macht die von Gott den Menschen verliehene Willensfreiheit zum Ausgangspunkt seiner dadurch von aller theologischen Dogmatik abweichenden Betrachtung, während bei Laurent der menschliche Wille nur in Unvollkommenheit und Widerstreit gegen die dem Menschen innewohnende Göttlichkeit besteht und daher Gott alles gegen den nur von der schlechten Seite erscheinenden menschlichen Willen leitet. Bouillier schliesst gerade umgekehrt: da die Vorsehung uns die Willensfreiheit samt Vervollkommnungsfähigkeit gegeben hat, muss sie ihr auch freien Spielraum lassen und kann daher die Entwicklung der Menschheit nur noch mittelbar leiten, nicht gegen den Willen des Menschen, nur durch denselben. Daher gibt es keine gesetzliche Notwendigkeit, welche dem Fortschritt seinen Gang vorschreibt. Beim Fortschritt unterscheidet Bouillier zwischen dessen materiellem Inhalt, d. h. intellektuellen Entdeckungen, Erfindungen, wissenschaftlichen Kenntnissen, welche von Geschlecht zu Geschlecht vererbt werden können, einerseits und den Mitteln, d. h. der bewegenden Kraft zu den Fortschritten, anderseits, die nicht in äusserer Begabung und im Verstand ruht, sondern im Willen, im Verdienst, in der Tugend, deren Masstab nur im Be-

[1]) 624. Qui oserait poser des limites au genre humain!

wusstsein des Einzelnen liegt. Auf diesem, von den meisten Geschichtsphilosophen unberücksichtigt gelassenen, sittlichen Gebiet gibt es keinen Fortschritt und soll keinen geben, da jeder Mensch wieder die gleiche sittliche Aufgabe hat, denselben Kampf durchkämpfen und seine Tugend bewähren soll, seine persönlichen sittlichen Erfahrungen aber nicht weiter vererben kann. Damit will Bouillier natürlich nicht leugnen, dass man moralische Lehren aufstellen könne, sondern nur, dass die von einem Individuum in seinem Lebensgang erworbene Willenskraft zum Guten, zur wirklichen Befolgung jener Lehren vererbt werden könne, ebensowenig leugnen, dass die Sitten sich verfeinern und reinigen können; mit der Verfeinerung des allgemeinen Gewissens wird nur der Massstab und das Ziel für den Einzelnen höher. Der Kampf der Tugend bleibt immer gleich schwierig.

So hat Bouillier jedenfalls das Verdienst, vom religiösen Standpunkt ausgehend, zwei der wichtigsten Fragen kritisch erörtert und zwei Widersprüche der religiösen Geschichtsauffassung aufgedeckt zu haben, wie die von Anfang an verliehene Willensfreiheit mit einer fortdauernden göttlichen Weltregierung zu vereinbaren sei und wie ein Fortschritt der Menschheit anzunehmen sei, wenn er das religiös wichtigste Gebiet, die Moral, nicht betreffe.

Diese kritischen Einwürfe Bouilliers, der zweite übrigens schon von Kant erhoben, aber auch die von Laurent hervorgehobene Schwierigkeit, die traditionelle Auffassung von Christus mit einer Fortschrittstheorie zu vereinigen, leiten uns am besten hinüber zur Kritik der gesamten religiösen Auffassung der Weltgeschichte.

10. Zusammenfassung und Kritik.

Die religiöse Auffassung der Geschichte hat unstreitig das Verdienst, den Begriff der Menschheit und ihrer allgemeinen Geschichte, den idealen Glauben an ein gemeinsames höheres Ziel, also auch an einen darauf gerichteten Fortschritt geschaffen zu haben, wie er in der antiken Philosophie nicht eigentlich entwickelt war, während moderne Geschichtsphilosophen auch ganz unreligiöser, materialistischer Richtung von jenen Idealen der Menschheit, ihres Fortschritts und des ewigen Friedens erfüllt sind, ohne sich vom ersten Ursprung derselben Rechenschaft zu geben. Am grossartigsten sind diese Ideen gleich im alten Testament entwickelt, rein ideal von den Propheten, aber auch auf die Geschichte angewendet von den historischen Büchern, in einer

Weise, welche auch für alle Versuche neuerer Religionsphilosophen vorbildlich geblieben ist. Das Christentum brachte, weil es in einer politisch trostlosen und unfruchtbaren Zeit entstand und auf ein nahe bevorstehendes, überirdisches Ideal gerichtet war, für die Auffassung des geschichtlichen Lebens und Verlaufes nichts wesentlich neues hinzu ausser der weniger vom Religionsstifter als vom Apostel Paulus betonten unmittelbaren Berufung aller Völker zum höchsten Ziel, das aber jetzt vollends als jenseitiges Gottesreich nicht an die irdische Entwicklung anknüpft. Diese Geringschätzung des irdischen Lebens und seiner Geschichte hat sich, obwohl ihr historischer Grund, die Religionsfeindlichkeit des Staates, wegfiel, in den nächstfolgenden Jahrhunderten zunächst zwar etwas gemildert durch die tonangebende Civitas Dei Augustins, welche eine Leitung der göttlichen Vorsehung für menschliche wie für natürliche Dinge annimmt und bei aller vorwiegenden Betonung der Civitas Dei, die sogar auf der Erde einzelne Bürger hat, auch eine societas hominum und ihre äussern Fortschritte in Künsten und Wissenschaften anerkennt.

Dadurch ist Augustin der eigentliche Anfänger aller Geschichtsphilosophie geworden, hat aber im Mittelalter hierin wenig Nachfolge gefunden, da die weltfeindliche Richtung sich im ganzen wieder verschärfte. Nur wenige hervorragende Geister, die entweder mehr Verstandes- als Gefühlsmenschen waren, wie Thomas von Aquino, oder ebensosehr politische als kirchliche Ziele verfolgten, wie O. v. Freising und Dante, schenkten auch dem weltlichen Leben Beachtung, ohne aber gerade eine eigentliche Geschichtsphilosophie zu entwerfen. Die Reformation hat sich im ganzen von den überkommenen Traditionen in diesen Fragen der Welt- und Geschichtsauffassung nicht freizumachen verstanden, ja gerade, weil sie auf das älteste, ebenso weltflüchtige Christentum zurückgehen wollte, diese Weltverdammung noch stärker betont [1]).

Die abweichenden Anschauungen Zwingli's erklären sich aus seiner mehr verstandesmässigen Richtung und seiner umfassenden humanistischen und sogar scholastischen Vorbildung, wie auch aus direkten Berührungen mit italienischen Humanisten, namentlich Pico von Mirandula und dessen Schriften von der Würde des Menschen und über das Seiende und Eine, worin den Menschen die Be-

[1]) Man wird zwar Luthers Freude an weltlichen Künsten und seine sozialpolitischen Ideen dagegen anführen; aber abgesehen davon, dass er später pessimistischer wurde, bezieht sich dies auf innerdeutsche Fragen und nicht auf den grossen Gang der Weltgeschichte, für deren göttliche Leitung ich wenigstens keine Stelle anzuführen wüsste.

stimmung vorgehalten wird, sowohl die irdische als die himmlische Welt in ihrer Schönheit zu erkennen, und neben der Allmacht und Weisheit auch die Güte Gottes betont wird. Noch direkter trifft Zwingli's Schrift von der Vorsehung mit einer Schrift des jüngern Picus zusammen, eines Neffen des ältern und unmittelbaren Zeitgenossen des Reformators[1]).

Aber diese Anschauungen Zwingli's fanden bei den Zeitgenossen so wenig Anklang als früher diejenigen Dante's.

Die erst in der Aufklärungszeit gegenüber skeptischer Leugnung und rationalistischer Verflachung der Religion hervortretenden Versuche, die göttliche Weltregierung in der irdischen Geschichte tatsächlich nachzuweisen, sind sehr unbefriedigend geblieben, selbst von Seite geistvoller Männer, wie Joh. v. Müller und Bunsen. Die göttliche Weltregierung spaltete sich in eine katholische und eine protestantische.

Schliesslich haben die genaueren Erörterungen von Kant[2]), Laurent, Bouillier und natürlich noch vielen anderen dazu geführt, so wenig auch diese religiös angelegten Männer darauf ausgingen, Widersprüche in der religiösen Welt- und Geschichtsauffassung an sich aufzudecken. Wenn man diesen Widersprüchen speziell in Beziehung auf die Weltregierung nachgeht, so zeigt sich, dass sie in einem Teil der immer gleichnisartig ausgedrückten biblischen Gottesidee selbst liegen, d. h. in dem Widerspruch, dass man sich Gott nach Analogie des Menschen vorstellt und doch alle seine menschlichen Eigenschaften in eine übermenschliche, mit dem menschlichen Wesen unvereinbare Vollkommenheit erhoben werden, welche sich nur noch durch negative Eigenschaftsbestimmungen, wie Unendlichkeit, Unbedingtheit, Schrankenlosigkeit[3]) ausdrücken lassen, oder durch scheinbar positive, die doch das menschliche Vorstellungsvermögen übersteigen, wie Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart im zeitlichen und räumlichen Sinne. Oder diese Widersprüche entstehen auch nur daraus, dass die so schwierig zu erfassende Vollkommenheit teils nicht in allen Beziehungen konsequent durchgeführt wird, teils gerade, wenn

[1]) Vgl. Sigwart: U. Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula 1855; Stähelin: H. Zwingli 1895 I p. 73—76, II 457; Burkhardt: Cultur de Renaissance 1877 I p. 114, 156, II 72.

[2]) Kant habe ich unter den kombinierenden Auffassungen behandelt; hier nur die Andeutung, dass er die Möglichkeit einer transcendenten Erkenntnis verneint, die Lehre von den kosmologischen Antinomien und dem theologischen Ideal aufgestellt.

[3]) A. Schweizer: Glaubenslehre I 240. Auch dies hat schon Thomas v. Aquino angedeutet; c. gentiles I c. 14, quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis . . . . accipere per differentias negativas.

dies versucht wird, die in's Unendliche gesteigerten Eigenschaften in Widerspruch mit einander selbst geraten und wie unendliche Parallellinien sich schliesslich schneiden müssen.

Im alten Testament, das am meisten geschichtsphilosophische Ideen enthält, sind diese Inkonsequenzen klar genug. Der fast unaufhörliche Zorn Gottes, die Strafgerichte gegen sein auserwähltes Volk entsprechen wohl der Allgerechtigkeit und Allmacht, widersprechen aber desto mehr der wenigstens in der christlichen Gottesidee betonten Vaterliebe und Allgütigkeit, von der übrigens einzelne Teile des alten Testaments doch auch reden [1]). Obschon diese Vaterliebe den Kern des Christentums bilden sollte, hat man doch nachher die Eigenschaft der Allgütigkeit und ihre spezielle Anwendung auf die Weltleitung selten recht betont, mit Ausnahme eines Abschnitts bei Thomas v. Aquino [2]) und der besonders schönen Ausführungen Zwinglis, von welchen auch die betreffenden Stellen in A. Schweizers Glaubenslehre ausgehen [3]): „der Allmachtsgott ist kein anderer als der allgütige Gott, hier als Begründer der sittlichen Welt, aus deren Dasein und Leitung wir zunächst allein die Güte Gottes erkennen." Den andern, namentlich auch Luther, gilt die Welt als verdammte Teufelsbraut.

Die verschiedenen Richtungen der protestantischen Kirche haben sich dann, da in der reformierten der als Schriftsteller fruchtbarere und einflussreichere Calvin die milderen Lehren Zwinglis in den Hindergrund drängte, schlimmer als es in der katholischen Dogmatik geschah, wo der mässigende Einfluss des Thomas v. Aquino dieser Entwicklung entgegentrat und überhaupt alle verschiedenen Faktoren des religiösen Lebens in einer allerdings komplizierten und wenig volkstümlichen Weise ausgebaut wurden [4]), in den unlösbaren Streit zwischen Prädestination und Willensfreiheit verrannt [5]), der wieder auf dem Widerspruch zwischen Allmacht und Allwissenheit einerseits und allen Anforderungen der praktischen Religion an den Menschen anderseits beruht; ja sie

[1]) Z. B. Ezechiel cap. 34, 36 u. 39. Psalm 36,6. 57,11. 86,13. 103. 106.

[2]) C. gentiles I. c. 37 quod Deus est bonus, sowie cap. 38—41; summa theol. I. quaestio 6.

[3]) I § 82 u. 88; an beiden Stellen wird Zwingli zitiert I p. 318 u. 335.

[4]) Auch dies hat Denifle: Luther p. 500 ff wohl richtig ausgeführt, nur übersehen, dass die an ein Kochrezept erinnernde Mischung der Scholastik zwischen so und so viel Glaube, Liebe, Hoffnung, Gnade etc. weniger allgemein verständlich, zeitgemäss und packend war als die von Luther wohl zu einseitig, aber gegen die Werkheiligkeit betonte Rechtfertigung durch den Glauben.

[5]) A. Schweizer Centraldogmen I 39 u. 40.

haben über Augustin hinausgehend die Prädestination nicht nur auf die Erwählten, sondern auch auf die Verdammten angewandt.

Alle Religion will doch den Menschen zum Guten führen, seine Willenskraft darauf richten und bezeichnet dies als den Willen Gottes. Wenn aber Gott nicht nur untätig zuschaut[1]), wie die meisten Menschen den entgegengesetzten Weg gehen, sondern dies sogar noch gewusst und vorausbestimmt hat, dann ist der ganze Kampf des Menschen und die religiöse Anforderung selbst eine nutzlose, grausame Spielerei und widerspricht der göttlichen Allgütigkeit und Vaterliebe, d. h. gerade derjenigen Eigenschaft, in welcher wenigstens nach der christlichen Lehre der Mensch am meisten dem Schöpfer nacheifern soll, um Gott ähnlich zu werden, während allerdings bei Betrachtung des Weltlaufes diese Eigenschaft vielen am wenigsten einleuchtend erscheint.

Gegen diese Einwürfe weiss der eifrigste Verteidiger der Prädestination, Calvin, nichts besseres zu erwidern, als es sei gottlos, die Gründe der göttlichen Entschliessungen zu prüfen, und sich auf das Beispiel zu stützen, dass Esau Gott schon verhasst war, ehe er Böses getan hatte[2]). Es ist aber doch ein grosser Unterschied zwischen der auch von Zwingli betonten Erkenntnis, wir vermögen die Pläne und Motive Gottes nicht oder nur sehr unvollständig einzusehen, und dem in diesem Fall naheliegenden Urteil, diese Handlung würde den von Gott selbst uns verliehenen oder, was auf dasselbe herauskommt, allmählig entwickelten, moralischen Begriffen nicht entsprechen. Ebenso bedenklich ist die andere Begründung, dass von Gott alles gut geschaffen war, aber durch menschliche Bosheit verdorben wurde[3]). Dass Calvin die bösen Handlungen, ja die Fallstricke, welche Gott den Menschen legt, nicht auf eine böse Macht zurückführen will, sondern auf Gottes Absicht, Menschen zur Verdammung zu führen, lässt diese göttliche Weltregierung nur um so härter und grausamer erscheinen und ruft dem Wunsch, man hätte diese ja doch für unerforschlich erklärten Geheimnisse auch nicht gerade bis zu diesem widersinnigen Punkt entwickeln sollen, um dabei stehen zu bleiben und Glaubenstreit und Krieg zu provozieren.

[1]) Dies sagt auch Zwingli de providentia, Opera IV. 139 Si vero sciens ac volens quicquam praeteriret; aut, quum posset, per inertiam et torporem negligeret, jam summum bonum non esset: und p. 85, dass die Willensfreiheit nicht in jeder Hinsicht begründet sei: „non undique firmam".

[2]) A. Schweizer Centraldogmen I 162 nach Calvin de praedestinatione et providentia 1550 p. 22.

[3]) Centraldogmen I 165.

Wie ganz anders Zwingli, der gerade bei der Prädestinationsfrage nicht blos die Gerechtigkeit und Allmacht, sondern auch die Güte Gottes betont, die er zur eigentlichen Quelle der Prädestination macht[1]) und nie pausieren lässt, wie er auch das Böse und Laster als von Gott deswegen verursacht betrachtet, um das Gute und die Tugend erkennen zu lassen[2]).

Der auch bei Zwingli nicht ganz gelöste Widerspruch (Centraldogmen I 127) scheint mir namentlich darauf zu beruhen, dass man hiebei Gott den menschlichen Zeitschranken und Zeitbegriffen unterwirft, ihm teils ein Vorherwissen und -bestimmen, dann ein untätiges Zuschauen bei den menschlichen Handlungen und endlich ein von diesen abhängiges oder je nach den Dogmen auch ganz unabhängiges Urteil und Gericht zuschreibt. Dieser Gedanke ist schon bei Zwingli angedeutet, der hier über Thomas hinausgeht und ihn tadelt, weil er Gott wie einen menschlichen Richter, der erst nach der Untersuchung weiss, was Recht ist, überlegen und beschliessen lasse[3]). Noch bestimmter betont A. Schweizer[4]), dass die ganze Lehre von der Gnadenwahl „als anthropomorphisch unlösbare Verwirrung erzeugt hat", weil sie Gott in die Zeit herabzieht, bei ihm Entschliessung und Ausführung zeitlich trennen will; die göttliche Vorsehung und Gnadenwirkung bleibt vielmehr zeitlos und ewig sich selbst gleich; wir stehen unter einer ewig sich selbst gleich waltenden Gottheit und haben es mit ihr zu tun, nicht mit vorweltlichen Ratschlüssen, die dem antiken Verhängnis gleichkämen. Darin liegt die Lösung dieser „Antinomie" (Gl. L. II 268). Einem ähnlichen Gedanken gibt auch Ranke Ausdruck, wenn er die Gesamtwirkung des göttlich-menschlichen Geistes in einer gewissermassen zeitlosen Zusammenfassung aller Geschichte erblickt, so dass „die Gottheit, da ja keine Zeit vor ihr liegt, die ganze historische Menschheit in ihrer Gesamtheit überschaut" (Weltgesch. IX 2. p. 6). Dann muss man sich Gott über die menschliche Vorstellung des Zeitbegriffes, so schwer das gerade dem Historiker scheinen mag, erhaben denken. Für den Ewigen, auch im zeitlichen Sinne Allgegenwärtigen gibt es keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, keinen zeitlichen Unterschied von Schöpfung, Leitung des Geschaffenen und Abwartung des Resultates. Auch nach Kant[5]) sind ja die Dinge an

[1]) Opera IV 111 quod fons ejus sit bonitas et sapientia; Centraldogmen I 119.

[2]) Op. IV, 108.

[3]) Opera IV 113; vgl. Centraldogmen I. 122.

[4]) Glaubenslehre II p. 254, 258, 296.

[5]) Kant: Kritik der reinen Vernunft III 66.

sich weder räumlich noch zeitlich; alles Neben- und Nacheinander ist nur in den Erscheinungsobjekten, nur für das anschauende Subjekt vorhanden, eine Form der sinnlichen Anschauung des Menschen. Während die Inder und überhaupt die indogermanischen Völker das schwierige Verhältnis des göttlichen Wesens zur Zeit dadurch ausdrückten, dass sie umgekehrt die Zeit zu einer höchsten, über den andern Göttern stehenden Gottheit machten und die Veden Brahma ein Leben von 20,000 Millionen Jahren geben[1]), hat das monotheistische alte Testament wenigstens gleichnissweise etwa die Erhabenheit Gottes über die Zeitschranken angedeutet, wie in Psalm 90,4: „tausend Jahre sind in Deinen Augen wie der gestrige Tag und wie eine Nachtwache".

Diese schwierige Idee kann man nur philosophisch fassen und auch da nur durch Abstraktion sagen, für Gott existieren die Zeitschranken nicht; vorstellen kann man sich dies nicht näher, aber doch annehmen, für Gott gebe es kein solches Nacheinander, dass er in der Vergangenheit alles vorher gewusst und beschlossen, in der Gegenwart dem Gang der Dinge untätig zuschaue und in der Zukunft ein vorher schon beschlossenes und doch wieder vom Verhalten der Menschen abhängiges Urteil fällen werde. Das käme ungefähr auf das Gleiche heraus, wie so viele geschichtsphilosophische Theorien, welche nur den Urzustand und die ideale Zukunft in's Auge fassen und über den wirklichen Geschichtsverlauf hinwegspringen.

Dies hindert natürlich nicht, dass der Mensch, der sich alles nur in der Anschauungsform der Zeit, dem Nacheinander von Ursache und Wirkung vorstellen kann, sich die göttliche Tätigkeit etwa zeitlich zerlegt in Vorherbestimmen, Schaffen, Erziehen und Richten des Menschengeschlechts; man darf nur nicht alles Gewicht auf das Vorherbestimmen legen und muss sich bewusst bleiben, dass dies menschliche und selbstgemachte Einteilungen und Unterscheidungen sind, die nicht gegen einander ausgespielt werden dürfen und am wenigsten den Charakter von alleinseligmachenden Dogmen haben sollen. Die alle menschlichen Schranken übersteigende Vorstellung einer zeitlosen Gottheit tritt freilich selbst in Widerspruch mit der für praktische Frömmigkeit des Individuums unentbehrlichen Vorstellung eines persönlichen Gottes unter dem Bild eines liebenden Vaters; aber solche Widersprüche sind bei den immer nur gleichnisartigen[2]) Religionsvorstellungen unvermeidlich, wenn sie auch erklärlich machen, warum religiöse und

[1]) Büdinger: Zeit und Raum bei dem indogermanischen Volke 1881 in den Wiener Sitzungsberichten.

[2]) Es wäre leicht, auch hiefür Bibelstellen beizubringen.

geschichtsphilosophische Erörterungen dieser Art, wie sie Dante, Zwingli und A. Schweizer anstellen, nie besonders grossen Anklang, oft sogar Widerspruch bei Vertretern praktischer oder strenger Religiosität fanden[1]). Mahnt doch Zwingli selbst, mit dieser Lehre über die Vorsehung vor dem Volke vorsichtig zu sein[2]), und bringt sie nur bei Gelehrten und Fürsten vor.

Dass Gott dem Treiben der Menschen nicht blos untätig zuschaut, sondern es leitet und als die treibende Ursache von allem zu denken ist, auch von den scheinbaren Hindernissen des Guten, dem Bösen, folgt aus derselben zeitlichen Allgegenwart und Allmacht. Zu verwerfen sind alle geschichtsphilosophischen Auffassungen, welche Gott nur die Erschaffung der Welt und des Menschen zuschreiben und diese Schöpfung gleich in den ersten Tagen mit dem Sündenfall misslingen lassen, wie die Rougemont's, nach welchem die unnütze und nicht vorgesehene Weltgeschichte unter Luzifers Regiment steht, wie aber auch das 1. Buch Mosis c. 6 andeutet: „es reuete Gott, dass er den Menschen geschaffen hatte", eine der auffallendsten anthropopathischen Stellen des alten Testamentes. Zu verwerfen ist auch die schon von Augustin aufgestellte, von Luther und Calvin noch gesteigerte Idee, dass die Menschen beim Sündenfall, der dann als ein historisches Ereignis betrachtet wird, durch ihre eigne Mitschuld oder vielmehr die ihrer Ureltern, zu einer verderbten Masse geworden seien, aus welcher Gott durch seine Gnade nur wenige zu retten beschlossen habe, und zwar nach Augustin nur so viele, als die Zahl der gefallenen Engel betrage, um diese in der himmlischen Heerschar wieder zu ersetzen; womit die Anzahl der Erwählten von Luzifer und seinem Anhang abhängig wird. Dagegen hat wieder am bestimmtesten Zwingli erklärt, dass die Erbsünde keine eigentliche, den Menschen anzurechnende Schuld sei, sondern ihnen von Natur anerschaffen, d. h. eben durch göttliche Anordnung[3]).

Zu verwerfen ist auch die im alten Testament angenommene ausschliessliche Beschränkung der göttlichen Fürsorge und Erziehung auf ein einziges kleines Volk und die Ausschliessung aller andern, die höchstens am Ende der Welt noch zugelassen werden. Mit der göttlichen Gerechtigkeit ist ein so ausssschliesslicher Vorzug nicht wohl vereinbar, so wenig als nach Ranke die

---

[1]) Z. B. bei Ebrard, vgl. Centraldogmen von A. Schweizer I p. 102.

[2]) Opera VIII 21; Centraldogmen I p. 98.

[3]) Opera III 629 de peccato originali; „originalem contagionem morbum esse, non peccatum, quod peccatum cum culpa conjunctum est"; vgl. Centraldogmen I 95. Auch hier scheint Zwingli wieder von Argumentationen des Thomas auszugehen; vgl. c. gentiles IV. c. 50—52 „defectus principii naturalis,"

Betrachtung der Generationen als blosser Übergangsstufen für eine letzte, vollkommene. Vielmehr sind mit den Humanisten, mit Lessing und Bunsen auch die von heidnischen Völkern gefundenen Wahrheiten als Resultate göttlicher Erziehung anzuerkennen.

Es ist die von italienischen Humanisten [1]), am bestimmtesten von Pico v. Mirandula geäusserte, von Zwingli aufgenommene Idee, dass Gott auch unter den Heiden sich solche auswähle, die ihn erkennen, ehren und sich nach dem Tode mit ihm vereinigen[2]), ja dass der ewigen Seeligkeit neben den Propheten und Aposteln auch Herkules, Sokrates, Aristides, Camillus, die Catonen und Scipionen, überhaupt alle tugendhaften Menschen, welche vom Anfang der Welt an gelebt haben, teilhaftig werden[3]). Wegen dieser erhabenen geschichtsphilosophischen Äusserung wurde Zwingli von Luther getadelt, dass er ganz und gar zum Heiden geworden sei, obschon Luther selbst später, 1544, einmal meint, es seien oft auch recht fromme Christen unter den Heiden gewesen und er wollte gerne die Gnade Gottes auch unter die Heiden gehen lassen.

Zwar wird für jede religiöse Betrachtung der Weltgeschichte die singuläre Erscheinung des israelitischen Volkes eine ebenso eigentümliche als hervorragende Erscheinung bilden, ebenso wie das nur aus diesem Volke und seiner zeitlichen Entwicklung erklärliche Auftreten Christi, dessen ungeheure Folgen selbst ein ganz religionsloser Geschichtsforscher nicht bestreiten könnte; aber die Geschichtsphilosophie darf bei aller Betonung vorhandener Ungleichheiten doch nicht in die Einseitigkeit verfallen, den übrigen Völkern jede selbständige Bedeutung abzusprechen und sie bloss unter dem Gesichtspunkt der ganz äusserlichen und ungewollten Vorbereitung und Begünstigung des Juden- und Christentums zu betrachten, wie es die mittelalterliche Geschichtschreibung seit Orosius tat und noch manche Neuere, wie Bossuet und Rougemont. Dass auf die Entwicklung der jüdischen Religionsvorstellungen die Perser eingewirkt haben, auf die neutestamentlichen aber die griechische Philosophie, haben neuere Forschungen in einer Weise nachgewiesen, wovon Zwingli noch keine Ahnung haben konnte. Die letztere Entwicklung repräsentieren namentlich das zwar nicht für das Leben Jesu, aber für die philosophische Auffassung und Verbreitung des Christentums

---

[1]) Noch gar nicht Dante, der, wenn auch mit Bedauern, Aristoteles, Plato, Socrates mit den ungetauften Kindern im 1. Kreis der Hölle findet; Inferno IV 130—133. [2]) Op. IV 65 in Fidei christianae expositio; vgl. Centraldogmen I 131. [3]) Op. VIII 176: „spiritus coelestis non solam Palaestinam creaverat, sed mundum universum."

in der hellenischen Welt so bedeutende Evangelium Johannis [1]), vielleicht auch das Evangelium nach Markus [2]), sicher die Briefe des Paulus.

Die im alten Testament vorgebildete Ansicht von der Veranlassung der Handlungen einzelner Menschen und ganzer Völker durch Gott zur Beschützung oder Bestrafung seines Volkes, diese Idee, welche der Erziehung des Menschengeschlechts zu Grunde liegt, stösst seit alter Zeit auf die Einwendungen, wie sie neuerdings Bouillier schärfer formuliert hat, dass der menschliche Wille, dessen Gott zu dieser Erziehung bedarf, einigermassen frei sein muss und keiner absoluten Notwendigkeit von aussen unterliegen darf. Eine vollständige Willensfreiheit freilich höbe die Möglichkeit der Erziehung selbst auf und damit die göttliche Weltregierung auf historischem Gebiet. Eine relative, durch äussere Umstände, Zeitverhältnisse etc. sehr eingeschränkte Willensfreiheit, welche z. B. in der Politik höchstens noch die Wahl von zwei oder drei Wegen offen lässt, ist doch eine unentbehrliche Voraussetzung aller Geschichtsdarstellung und aus Memoiren, Briefen etc. bedeutender Persönlichkeiten zu belegen.

Auf einem vermittelnden, schon von Thomas v. Aquino versuchten Wege hat Ranke die Lösung dieses Gegensatzes zwischen Freiheit und Notwendigkeit angedeutet, so dass erstere mehr in den Persönlichkeiten, die Notwendigkeit mehr im Leben des Gemeinwesens erscheint [3]) und der Individualität und Moral doch ein gewisser Spielraum gewährt wird, wie ihn Religion und Ethik fordern. „Von den grossen Kombinationen kann die eigentliche Tätigkeit der Gegenwart nicht abhängen; da kommt es allein auf die richtige Behandlung des unmittelbar Vorliegenden an, auf die moralische Kraft, die man einsetzt“ [4]). Eine genauere Abgrenzung wird sich freilich nie ziehen lassen und würde auch in jedem einzelnen Falle verschieden sein, wie Ranke sagt: „Auf dem Leben der Gemeinschaft und dem Verhältnis des Einzelnen zu ihm beruht das Geheimnis der jedesmaligen Welt“ [5]).

Nach alle dem ist also eine religiöse Geschichtsauffassung,

---

[1]) A. Schweizer: Das Evangelium Johannis 1841, hat zwar seine Annahme ursprünglicher Abschnitte infolge von Baurs Untersuchungen zurückgezogen, aber seine Bewunderung für diese grossartige Schrift immer festgehalten; vgl. Biographische Aufzeichnungen p. 73. Er wählte mit Vorliebe Predigttexte daraus; vgl. Predigten I., II. u. V. Band. Büdinger machte das 4. Evangelium zum Ausgangspunkt seiner Universalhistorie im Mittelalter, p. 2.

[2]) Bolliger: Das Messiasgeheimnis des Markus, Theol. Zeitschrift 1906.

[3]) Ranke, Zur Venetianischen Geschichte, Werke 42,6.

[4]) Ranke, Deutsche Geschichte in der Reformationszeit IV 46.

[5]) Tagebuchblätter, Werke 54 p. 571.

eine Zurückführung des ganzen Ganges der menschlichen Geschichte auf göttlichen Plan und fortwährende göttliche Leitung, die aber nicht zeitlich auseinander gerissen werden dürfen, nur in der Weise möglich, dass alles und jedes, was von Menschen und unter Menschen geschieht, vom Grössten bis zum Kleinsten, vom Besten bis zum Schlechtesten, von Gott veranlasst, hervorgerufen und bewirkt wird: nicht etwa nur mittelbar oder blos infolge der Schöpfung zur Selbstbewegung eingerichtet, da auch die scheinbar unbedeutenden Handlungen und Ereignisse, die wir Zufall nennen, sehr grosse, von den menschlichen Urhebern und den Betroffenen nicht vorausgesehene Folgen haben können, namentlich auch der Zusammenstoss zwischen den nach unseren Begriffen nicht miteinander zusammenhängenden Faktorenreihen, welche wir zur körperlichen Naturwelt, und denjenigen, welche wir zur geistigen Menschenwelt rechnen; z. B. Tod einer hervorragenden Persönlichkeit in einem besonders entscheidenden Moment.

Sobald nun aber alles, was überhaupt auf dem Gebiet der Weltgeschichte besteht und geschieht, oder von andern Gebieten dasselbe beeinflusst, von Gott gewollt, veranlasst und hervorgerufen ist, so ist mit diesem Satz alles über die göttliche Weltregierung gesagt. Es gibt keine Möglichkeit mehr, einzelne Ereignisse im Gegensatz zu andern oder vor andern auf den besondern Willen und Eingriff Gottes zurückzuführen, etwa nur, wie Bossuet wollte, das, was zur Verbreitung der christlichen Religion diente, oder überhaupt nur, was nach unserer Meinung gut und wohltätig sein soll im Gegensatz zu dem auf eine andere Macht zurückzuführenden Bösen, oder nur die grossen und uns wichtig erscheinenden Dinge, während alles andere Gott gleichgültig wäre und von ihm seiner Leitung nicht würdig erachtet würde. Dies hat nicht nur Zwingli sehr gut ausgeführt (Op. IV 133), sondern auch Christus selbst in dem Satze, dass kein Sperling vom Dache fällt ohne den Willen Gottes (Matthäus X 29). Dieselbe Stelle erinnert aber auch, wie töricht es wäre, umgekehrt gerade die Menschenwelt und die grossen Ereignisse ihrer Geschichte, wie manche wollten, von der göttlichen Leitung auszuschliessen und diese auf das Privatleben des Individuums zu beschränken, als ob dieses nicht von jener abhängig wäre und in schweren Zeiten gerade hierin von jedem Einzelnen und auch vom Einfachsten und Ungebildetsten Ergebung in den unerforschlichen Ratschluss Gottes gefordert würde.

Wenn ein Historiker überhaupt sich veranlasst oder verpflichtet fühlt, in seinen Werken oder Vorlesungen seinem Verhältnis zur religiösen Auffassung der Geschichte Ausdruck zu

geben — und hiefür ist der richtigste Ort die Geschichtsphilosophie — so genügt es, dies mit dem einzigen Satze zu tun: Ich glaube, dass alles, was geschieht, sowohl in der Menschenwelt als in der Naturwelt, von Gott hervorgerufen und geleitet wird. Sobald er diese Leitung an einzelnen, bestimmten Ereignissen zeigen und in die von uns nur zeitlich auffassbare Geschichte verteilen will, wird er inconsequent, hebt etwas Selbstverständliches ungebührlich und vereinzelt hervor, als ob nicht auch alles Übrige auf Gottes Willen beruhe, und verfährt etwa, wie besonders fromm sein wollende Vereine, die im Tagblatt zu einer Versammlung einladen, welche, so Gott will, an dem so und so vielten abends 7 Uhr stattfinden wird. Die Darstellung der Weltgeschichte kann so gut, wie die Betrachtung und Schilderung der Naturwelt als Verherrlichung der göttlichen Macht betrachtet werden, ohne dass man diese nur in einzelnen Punkten suchen soll; die Grossartigkeit liegt gerade im Ganzen, in der ernsten, wahrhaften, vorurteilsfreien Erfassung des Ganges der Dinge und in der Bescheidenheit des echten Gelehrten, der wohl weiss, dass man namentlich im geistigen Leben nicht alle Rätsel lösen kann. Das ist in beiden Beziehungen wieder Rankes Standpunkt, wenn er sagt: „in aller Geschichte wohnt, lebet, ist Gott zu erkennen, am meisten zeugt der Zusammenhang der grossen Geschichte von ihm“ [1]), oder „an die Wahrheit der geistigen Welt glauben, das ist Religion“ [2]); er betont aber auch, dass die Erkennung der „innern Fäden des Getriebes der Menschheit einen Teil der göttlichen Wissenschaft voraussetzen würde“ [3]).

Für dieselbe Auffassung kann eine Stelle aus der Glaubenslehre A. Schweizers angeführt werden [4]): „die Frömmigkeit selbst ist befriedigt, wenn Alles, was geschieht, von Gott ist; was aber geschehen sei oder nicht, oder so oder anders geschehen sei, ist eine historisch-kritische Frage“, auch gegenüber den biblischen Erzählungen; „denn der Einsichtigere setzt voraus, es sei alles geschehen gemäss der Naturordnung, welche der Ausdruck Gottes ist und neben oder ausser ihr geschehe gar nichts“ [5]). Auch „ein Nachbessern, Beschleunigen oder Anhalten“ hat die von Gott gesetzte Gesamtordnung nicht nötig, d. h., wie man vom speziell hi-

[1]) Werke 53 p. 89.

[2]) Werke 54 p. 571.

[3]) Werke 54 p. 569.

[4]) Und zwar ziehe ich hier die für die historische Verwertung geeignetere Fassung der 1. Auflage I 251 vor, da die 2. sich p. 229 mehr mit der Frage der biblischen Wunder auseinandersetzt.

[5]) Auch Zwingli IV 128 verwirft die Naturwunder in dem Sinne, dass sie samt der ganzen Naturordnung von Gott vorausbestimmt sind.

storischen Standpunkt aus sagen könnte: auch die Hemmungen und Förderungen der Entwicklung liegen schon im Gesamtplan und beruhen auf natürlichen oder geistigen Ursachen.

Noch viel weniger als eine Vernachlässigung gewisser Seiten des menschlichen Lebens und gewisser Völker zu Gunsten anderer von Seiten Gottes kann man von diesem Standpunkt zugeben, dass eine andere, Gott entgegenwirkende Macht des Bösen sich in die Weltregierung einmische und die gut geschaffene Welt gegen den Willen Gottes wieder verderbe. Es hilft wenig, nach alten Mythen zu sagen, dass diese Macht auch ursprünglich von Gott geschaffen und zum Guten bestimmt worden, aber von ihm abgefallen sei und sich seinem Willen für immer entgegengesetzt habe, wie Augustin will und auch Luther annimmt; während Zwingli allein unter den Reformatoren betont, dass Gott Wesen und Quelle aller Dinge sei und kein Geschöpf ihm entgegengesetzt sein könne [1]). Ob Luzifer eine von Anfang an unabhängige Macht oder ein gefallener Engel sei, er ist dann doch nach seinem Fall eine unabhängige, Gott entgegengesetzte Macht und sogar die grössere, da er gerade nach Vertretern dieses mit heidnischer Mythologie vermischten Teufelsglaubens als der eigentliche Fürst der Welt die grosse Mehrzahl der Menschen nach sich zieht, die civitas hominum regiert und gegen seinen Einfluss Gott nur noch eine wenig motivierte und zum Verhalten der Menschen nicht stimmende Gnadenwahl übrig bleibt, die um so weniger ins Weltgetriebe eingreift, als sie auf vorweltlicher Prädestination beruhen soll. Vielmehr muss nach Andeutungen Thomas v. Aquino's und genaueren Ausführungen Zwinglis und A. Schweizers auch die Existenz des Bösen und aller Übel auf den Willen Gottes zurückgeführt werden. Die Erklärung dafür liegt nahe genug und ist schon in einzelnen Stellen des alten und neuen Testamentes angedeutet und wieder von Zwingli bestimmter gegeben worden.

Die Hindernisse des Guten, Plagen, Unglücksfälle für Einzelne wie ganze Völker, aber auch Versuchungen zum bösen Tun sind eines der wesentlichsten Erziehungsmittel für den Menschen, um seine Tugend, d. h. seinen Willen zum Guten, zu üben und zu stärken und ihm seine Abhängigkeit von der göttlichen Leitung zum Bewusstsein zu bringen. Ja mehr als das! Tugend und Gutes sind ja gar nicht denkbar und können gar nicht existieren ohne ihre Gegensätze, Laster und Böses. Dies ist der tiefe Sinn der alten, selbst über die Israeliten zurückgehenden Sage vom Sündenfall; es ist aber auch die Meinung Christi, wenn er sagt: „es ist

[1]) Op. IV 89 neque ita quasi contrarium sit *esse* creaturarum ab illo esse numinis.

notwendig, dass die Ärgernisse kommen“ [1]) und wenn er beten lehrt „führe uns nicht in Versuchung“. Die höchste christliche Tugend, die Feindesliebe, wäre unter lauter Guten und ohne Gegensätze gar nicht möglich.

Auch ganz abgesehen von Religion und Moral, in Fragen der politischen Machtentfaltung der Völker, in Entwicklung von Wissenschaft und Kunst, wird jede vernünftige Geschichtsphilosophie die Beobachtung machen, dass die scheinbaren Hemmungen und Rückschritte oft die besten Förderungen des Fortschrittes sind, aber auch zu der von Ranke betonten Ansicht gelangen, dass die Erreichung absoluter Vollkommenheit nicht nur unmöglich, sondern gar nicht wünschenswert sei.

Der natürlich auch nur anthropomorphische und gleichnisartige Begriff der Erziehung des Menschengeschlechtes löst, obschon er nicht in allen Beziehungen stimmen kann, am besten die Frage nach dem Verhältnisse Gottes zur sittlichen Weltordnung und den Widerspruch zwischen göttlicher Allmacht und dem für den Menschen gelassenen Spielraum seiner beschränkten Willensfreiheit [2]), wie dem Schüler trotz Schulordnung und Autorität des Lehrers genug Spielraum bleibt, seinen guten Willen, Fleiss und Talent zu zeigen, oder das Gegenteil. Möchte ein Lehrer auch die feste Überzeugung haben, dass es keine Willensfreiheit gibt, es wird doch keiner ohne ihre Voraussetzung handeln.

In anderer Beziehung passt eher die Vergleichung Gottes mit einem weisen Regenten, wie sie A. Schweizer (Gl. L. I. 344) ausführt: Die Regierung der sittlichen Welt vollzieht sich in anderer Weise als die der willenlosen Naturwelt, nicht durch Allmachtsakte, sondern durch sittlich erziehende Regierung auf Grund der sittlichen Weltordnung, die sich überall vollzieht, selbst wenn wir gegen sie handeln und uns dagegen auflehnen. Gott will die menschliche Sittlichkeit nicht unterdrücken mit einem Zwang seiner Vorherbestimmung, dass der Mensch so oder so zu handeln habe, sondern sie durch sittliche Führung und Einwirkung entwickeln. Dies ist so wenig eine Erniedrigung Gottes, als ein Uhrmacher, der ein von selbst gehendes Werk herstellt, einem über freie Menschen regierenden Fürsten vorzuziehen ist. „Unser Bestimmtsein durch die göttliche Weltordnung ist unsere ethische Abhängigkeit von Gott (I p. 347), eine Abhängigkeit, die eben deswegen nicht mit einem äussern Zwang zu verwechseln ist, weil Gott die Menschen als sittlich freie Wesen geschaffen hat

[1]) Matthäus XVIII 7.

[2]) A. Schweizer Glaubenslehre I 345: auch im scheinbar unabhängigen Spielraum sind wir von Gott schlechthin abhängig.

und als solche erzieht.“ Diese freie Bewährung erscheint wenigstens vom religiösen Standpunkt aus als der Hauptzweck des menschlichen Lebens, und gerade darin, in dem freien Wollen des Guten, ist die Gottähnlichkeit zu erstreben. Ungleichheit der Anlagen, auch der verliehenen Willensstärke selbst und der historischen Vorbedingungen und Entwicklungsstufen weiss der Allwissende und Allgerechte wohl zu würdigen und in Anrechnung zu bringen. „Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel verlangt“, gilt ebenso für ganze Generationen und Völker.

Die Erkenntnis, dass es ohne Böses nichts Gutes, ohne Laster keine Tugend, ohne Kampf keinen Sieg, ohne Hindernisse und Gefahren keinen Opfermut und kein Heldentum gibt, lässt auch alle die geschichtsphilosophischen Zukunftsbilder als falsch und wenig begehrenswert erscheinen, die einen paradiesischen Zustand ohne Übel, Laster und Kampf ausmalen; sie mögen wie alle extremen Ideale etwa erzieherisch und anspornend wirken; aber an ihre Verwirklichung kann kein Einsichtiger mehr glauben. Gerade der Fortschritt durch scheinbare Hindernisse ist eine der sichersten Ermittlungen der Geschichtsphilosophie, aber auch die allem Fortschritt gezogene Schranke: der mit jedem Fortschritt verbundene Nachteil in irgend einer Beziehung, der dafür sorgt, dass die Bäume oder babylonischen Türme nicht in den Himmel wachsen. Darum bezweifelt auch Ranke einen endlosen Fortschritt und ein ideales Endziel der ganzen menschlichen Entwicklung. (Weltg. IX 2. p. 2—6).

Der Historiker wird also, wenn er überhaupt soweit religiös gesinnt ist, um an Gott und eine göttliche Weltregierung zu glauben, — und man kann sie eben wie alles Übersinnliche nur glauben, nicht wissenschaftlich beweisen, am wenigsten einem andern aufnötigen, der die Voraussetzung nicht teilt — niemals ein einzelnes Ereignis im Gegensatz zu anderen auf Gottes Eingriff zurückführen, wohl aber das ganze, sonst so rätselhafte, und doch selbst nach unserer mangelhaften Erkenntnis planvolle und zweckmässige Zusammenwirken aller der zahllosen Faktoren des historischen Geschehens aus göttlicher Leitung und Allmacht erklären. Für die historische Darstellung braucht er darauf nicht speziell Rücksicht zu nehmen, am allerwenigsten sie im Einzelnen nachzuweisen; wohl aber kann er daraus die Lehre ziehen, dass er nicht als Petrus mit der Geiss nach persönlichen Liebhabereien, Sympathien und Antipathien, den Gang der Ereignisse überall tadeln und korrigieren, die Entwicklung anders wünschen soll, als sie gewesen ist, sondern an eine höhere vielfach unerforschliche und unverständliche Leitung glauben, an ein Mitwirken

vieler Faktoren, welche sich der menschlichen Erkenntnis entziehen, wie vollends der Überblick des vollständigen Zusammenspielens sämtlicher Faktoren nach Ranke göttliches Wissen voraussetzen würde. So kommt im Grunde der Glaube an eine göttliche Weltregierung auf den wissenschaftlichen Grundsatz der möglichst objektiven Darstellung heraus, welche den Gang der Dinge nicht kritisieren und besser machen, sondern nur einigermassen verstehen und konstatieren will, d. h. auf die richtig verstandene Objektivität Rankes.

Merkwürdig ist doch, dass diesen Glauben an eine göttliche Vorsehung und Weltregierung auch derjenige Mann teilte, dem man in erster Linie eine Umgestaltung der europäischen Staatenwelt nach eigenen Plänen und Ideen zuschreibt. Bismarck sagt betreffend Zulässigkeit eines vom Zaun zu brechenden Angriffskrieges „man kann der Vorsehung nicht so in die Karten sehen um der geschichtlichen Entwicklung nach eigener Berechnung vorzugreifen“ [1]).

Doch gewährt der weite Überblick über eine historisch abgelaufene Entwicklung schon in höherem Grade, als die Betrachtung der blossen Gegenwart an und für sich, einigen Einblick in das ganze Getriebe, in die den Zeitgenossen noch nicht erkennbaren notwendigen und bleibenden Richtungen und Resultate, wie wieder Ranke andeutet [2])

Aus dem die menschlichen Begriffe übersteigenden Zusammenspiel aller Faktoren kann zwar nicht ein geschichtsphilosophischer Gottesbeweis abgeleitet werden, aber doch wohl eine Art Postulat, dass eine höchste, unendliche Macht diese Kombination überblickt, leitet und regiert, in einer vernünftigen, planvollen, wenn auch uns nicht immer und namentlich nicht in ihrer Gesamtheit nach Zweck und allfälligem Endziel verständlichen Weise. Diese Macht stellt sich die Religion gleichnisweise nach menschlicher Analogie vor, aber immer mit Betonung des Unendlichen, über Zeit und Raum, also wieder über alle jene Hülfsvorstellungen, Erhabenen. Man kann sie meinetwegen auch mit Häckel, Strauss und anderen als Geist des All, Geist der Natur, immanente Kraft und aktuelle Energie bezeichnen; denn auch das sind unbeweisbare Hypothesen, blosse Gleichnisse für den höchsten und letzten Urgrund aller Dinge, für die immer nur ahnungsweise Lösung des Welträtsels. Es ist noch die Frage, ob solche Vorstellungen scheinbar unreligiöser Männer nicht der religiösen Auffassung näher stehen, als die blosse Indifferenz gegenüber

[1]) Bismarck: Gedanken und Erinnerungen II 93.
[2]) Ranke, Werke IV 46.

allen höheren Zusammenhängen. Abzuweisen sind nur die Behauptungen, alle Rätsel lösen zu können, und die allen erkenntnistheoretischen Begriffen hohnsprechenden Übergriffe vom naturwissenschaftlichen in das geisteswissenschaftliche Gebiet[1]). Denn wenn man auch wohl den Monisten das Prinzip zugeben kann, dass Geist und Natur unlöslich verbunden und schliesslich eins seien, so sind sie es doch niemals für unsere Erkenntnisfähigkeit, welche den geistigen Dingen in ganz anderer Weise gegenübersteht, als den körperlichen. Ersteren ist sie innerlich wesensverwandt, ohne sie äusserlich wahrnehmen und Experimenten unterwerfen zu können: bei den körperlichen ist nur letzteres möglich, während das vielleicht auch vorhandene innere, geistige Wesen der scheinbar leblosen Naturdinge sich der Erkenntnis entzieht.

Eine vorwiegend geisteswissenschaftliche Auffassung, die doch natürlich das Körperliche und seine Verbindung mit dem Geistigen nie ausser Acht lassen kann, verbindet alle in dieser Studie genannten Männer und erklärt gewisse Übereinstimmungen auch ohne Entlehnung. Denn gerade dem Geschichtsphilosophen und Universalhistoriker werden immer die unsichtbaren und doch so gewaltigen Kräfte im Menschheitsleben, welche man Ideen nennt, als die eigentlichen sowohl verbindenden als trennenden Merkmale der Epochen auffallen, und er wird immer versucht sein, dieselben mit der objektiven Uridee, mit dem Geist des All oder mit Gott in Zusammenhang zu bringen und davon abzuleiten.

In dieser allgemeinen und freien Auffassung, wie sie die Glaubenslehre Alexander Schweizers am besten vertritt, wird die Religion, wenn man nur ihren Kern nimmt, gereinigt von den Hüllen, mit welchen vergangene Weltanschauungen und Systeme sie umgeben haben, von den erstarrten Dogmen oder, wie Ranke sagen würde, von den „Schlacken", welche von den lebendigen Lehren grosser Männer übrig bleiben[2]), mit der Geschichte wie mit jeder andern Wissenschaft vereinbar sein und durch keinerlei wissenschaftliche Entdeckung je widerlegt und erschüttert werden können, da jede Entdeckung auf historischem wie naturwissenschaftlichem Gebiet nur wieder einen Fortschritt in der richtigen Erkenntnis des göttlichen Waltens bedeutet[3]).

---

[1]) Hier könnte natürlich noch A. Schweizers „Zukunft der Religion" angeführt werden; aber diese Schrift muss man gleich ganz lesen.

[2]) Ranke, Werke 54 p. 560.

[3]) Vgl. A. Schweizer, Glaubenslehre I p. 281.

Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Reformation[1].

Von D. *K. G. Götz* in *Basel.*

Eine Revision der Liturgie, wie sie uns zu Basel in der evangelisch-reformierten Kirche bevorsteht, wird man nicht wohl unternehmen können, ohne die Vergangenheit derselben zu kennen. Denn erst wenn man die Entstehung und die allmählige Veränderung, mit einem Worte die Geschichte unserer Kirchengebete und -Gebräuche beachtet, lernt man ihren Wert und ihre Mängel recht verstehen. Und ein solches gründliches Verständnis wird bei der Durchsicht des Alten und der Gestaltung des Neuen unbedingt nötig sein, um gewisse Fehler und Missgriffe zu vermeiden. Dass man nicht bewährtes Alte unbedacht preisgebe oder anderes, was vielleicht nur den Schein des Alters hat, aber weder alt noch bewährt ist, aus falscher Pietät festhalte. Oder dass man, allzu ängstlich, nicht wage, wohlbegründeten neuen Erkenntnissen und Bedürfnissen Rechnung zu tragen und Veraltetes abzuschaffen, wie es doch die Altvordern auch getan haben zu ihrer Zeit. Dazu wird die Geschichte unserer Liturgie auch zeigen, was bei uns, in der evangelisch-reformierten Kirche Basels bodenständig ist und für uns, unsere Verhältnisse und Leute sich am besten schickt, die heimatliche, urwüchsige Art, also für alle Fälle eine gewisse Wegleitung geben.

Über die geschichtliche Entwicklung der Basler Liturgie gewährt einige Auskunft K. R. Hagenbach in seinem Jugendwerk „Kritische Geschichte u. s. w. der ersten Baslerkonfession", erschienen 1827. neugedruckt im Jahre 1857[2]). In einem kurzen Anhang[3]) berichtet er da nämlich auch über die Geschichte der Agenden in der Kirche zu Basel, in den Einzelheiten allerdings nicht immer ganz genau und wenig ausführlich. Auch reicht seine Darstellung nur bis 1826. Der Rest bis auf die Gegenwart muss aus den Quellen ergänzt werden[4]). Als solche kommen vorzüglich im Betracht die alten Basler Agenden, die seit der Reformation in anscheinend lückenloser Vollständigkeit der Neuauflagen

[1]) Vortrag, gehalten in der Basler Predigergesellschaft am 20. Feb. 1908, aus Anlass der bevorstehenden Revision des Basler Kirchenbuches. [2]) Im Folgenden ist der Neudruck von 1857 benützt. [3]) Seite 242—58. [4]) Auf Hagenbach's Schrift fussen, so viel ich sehe, die Mitteilungen über die baslerische Liturgie bei G. Finsler, Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz, Zürich 1854 u. 56, ebenso bei Blösch E., Geschichte der Schweizerisch-Reformierten Kirchen, Bern 1898.

erhalten sind[1]). Daneben geben Aufschlüsse[2]), besonders über die Liturgie*revisionen,* die zeitgenössischen Aktenstücke, bei deren Einsicht mir die bereitwillige Hilfe der Herren Pfarrer v. Salis, Kündig, Gelzer und Gauss sehr zu Statten kam, wie hiemit dankbar erwähnt sei.

Den *Ursprung* unserer heutigen baslerischen Liturgie bildet eine Agende, die im Jahr 1526[3]) unter dem Titel „Form vnd gstalt wie der kinder tauff / Des herren Nachtmal vnd der Kranken heymsuochung / jetz zuo Basel von etlichen Predikanten gehalten werden" erschienen ist, mit dem Motto „Die wahrheyt bleybt ewig". Sie wurde, *vor* der eigentlichen Durchführung der Reformation in Basel 1529, von Ökolampad, Wyssenburg, Bertschi, Geierfalk gemeinsam veröffentlicht, um die Sakramente in deutscher Sprache verwalten zu können. In der Vorrede bittet Ökolampad, der christliche Leser möge sich nicht ärgern, wenn er einigem Ungewohnten begegne; da in den Kirchengebräuchen von jeher keine Gleichförmigkeit geherrscht habe, offenbar aus göttlicher Schickung, um die Gutherzigen zur Erkenntnis christlicher Freiheit und der Unverbindlichkeit der Zeremonien anzuleiten, ohne Störung der Liebe. Wesshalb keine christliche Gemeinde je an Abweichungen einer andern in den Zeremonien Anstoss genommen habe, wenn nur die Einsetzung Christi unverletzt geblieben sei, sondern allein solche Leute zürnten, die mehr Eifer als göttliche Kunst hätten. Wer aber nach Pauli Rat der Liebe nacheifere, die allzeit sucht, was zur Ehre Christi und dem Nächsten zu gutem dient, nicht das Ihre, und sich nicht ärgert, dem werde dies zweifellos auch hierin nur Gewinn bringen. Das sind auch heute noch bei jeder Liturgierevision beherzigenswerte Worte.

Diese erste Revision bedeutete allerdings fast eine Neuschöpfung. Dem heutigen Leser der ersten baslerischen Agende fallen freilich eher einzelne Anklänge an die katholische Liturgie auf. Nach der *Taufe* wird noch die Bekleidung mit dem weissen Kleid vorgenommen, (die auch Zwingli in seiner Form der Kindertaufe

---

[1]) Die Agenden bis 1701 finden sich auf der Basler Universitätsbibliothek in zwei Sammelbänden vereinigt, die folgenden einzeln. [2]) In weiteren fachgelehrten Kreisen ist die geschichtliche Entwicklung der Basler Liturgie so gut wie unbekannt. Das beweisen gewisse ungenaue, wo nicht unrichtige Angaben, die offenbare Unkenntnis derselben zeigen, in der neuesten Auflage der P R E[3], so Bd. 10, S. 349 14ff; Bd. 19, 440 38.39; 446, 20. [3]) Drei Jahre nach Luthers formula missae, zwei Jahre nach der ersten deutschen Messliturgie in Strassburg, ein Jahr nach Zwingli's Ordnung der christenlichen Kilchen zu Zürich, im selben Jahr wie Luthers Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts. Über den Beginn der deutschen Messe in Basel s. Basler Chroniken I, 35; J. Herzog, Leben Ökolampads, I, 340 f.

von 1525 nicht abgeschafft hat[1]), mit den uns Baslern nicht ganz unbekannten Worten: „Gott verleych dir / das wie du yetz mit dem weyssen Kleyd / leyplich angezogen würst / also an dem Jüngsten tag mit reyner conscientz vor Christo dem richter erscheynest.“ Ebenso wird noch, ganz katholisch, vor der Taufe das *Kind* selber aufgefordert, dem Teufel abzusagen und den Glauben zu bekennen; indes die Gevatter antworten in seinem Namen. Das meiste andere katholische Zeremoniell jedoch, Salz, Speichel, Oel, der Exorcismus, den Luther beibehielt, ist als von Christus nicht befohlen weggelassen, ebenso „die frömbde Sprach“, wie die Reformationsordnung[2]) von 1529 etwas später bemerkt, „darab der vnverständig zuhörer nützit erbuwen“. Wie weit die Gebete von den katholischen abweichen, vermag ich genau nicht zu sagen, da ein baslerisches katholisches Taufritual für mich nicht erhältlich gewesen ist. Wahrscheinlich weichen sie indes stark ab; denn sie sind ganz reformatorisch gehalten. Die Taufe erscheint als sakramentliche Aufnahme in die Zahl der Christen, das ist als blos *äusserliches Bedeuten* der Abwaschung von Sünden und der innerlichen Erneuerung und Wiedergeburt durch den h. Geist, auch nur als *Zeichen* der Versiegelung und Versicherung durch die göttliche Gabe des *Glaubens*. Dadurch sich das Kind, wenn es heranwächst, erinnert, dass es ein Christ sei, Mitgenoss der Erwählung und Erlösung in Christo, und dass es nicht der Welt, sondern Gott leben soll. Der Gang der Handlung ist, gegen früher wenigstens, einfach. Erst wird nach dem Begehren gefragt und des Kindes Namen. Dann kommen eine Ermahnung über die Erbsünde von Adam her und die Gnade in Christo, ein kurzes Gebet, die Verlesung von Mk 10,13—16 als Rechtfertigung der Kindertaufe, eine nähere Erklärung der Taufe und praktische Ermahnung des Vaters und der Gevatter über ihre Aufgaben gegenüber dem Kind, eine Fürbitte für das Kind, die Befragung des Kindes bezw. der Gevatter über den (apostolischen) Glauben und die Absage an den Teufel, ihre Antwort, dann die Taufe, das Anziehen des weissen Kleides und schliesslich der Psalm: „Ich glaub, darum red' ich“ u. s. w. Die Entlassung erfolgt mit den Worten: „Jr gevaetter ziecht das Kind zu der forcht Gottes / Der fryd sey bey euch“. So viel ich sehe, ist das Formular eine ganz selbständige und jedenfalls eine der stärksten Umgestaltungen des katholischen Ritus in damaliger Zeit[3]). Zwingli's

[1]) Vgl. Wolfensberger. Die Zürcher Kirchengebete in ihrer geschichtl. Entwicklung, Zürich, 1861. S. 29. [2]) Abgedruckt bei Ochs, Peter, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, Bd. 5, 686ff., 1821; zum Teil ebenso bei Hagenbach a. a. O. S. (15) 11ff. [3]) Vgl. Amerbach's Briefe, 51, bei Th. Burckhardt-Biedermann, Bonifacius Amerbach u. die Reformation, Basel 1894, S. 231.

Formel ist ähnlich, aber nicht gleich. Er behält z. B. das alte sogen. Sinthflutgebet, ebenso wie Luther.

Das *Abendmahl* wurde gefeiert mit „aufgezündten Kerzen", aber „ohn' all' weiter Ceremonien". Wahrscheinlich wurden jedoch noch einzelne Stücke der Liturgie gesungen, wenigstens ist dies noch in der nächsten Agende beim „Glauben" vorgesehen [1]). Ferner wurde bei gewissen Stellen von den Pfarrern gekniet, wie später noch lange in unsern Hauptkirchen und im Münster noch jetzt. In Zürich kniete anfangs sogar ja noch die Gemeinde zeitweise, und die Ministranten taten es bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts [2]). Ferner erhielt sich bei uns zweifellos stets die sogenannte wandelnde Kommunion, da wir nichts von einer Änderung hören und in der Schweiz überhaupt lange Zeit einzig die Stadt Zürich hierin eine Ausnahme machte, während ihr Gebiet den alten Brauch beibehielt [2]). Sonst ist der Brauch der alten Messe in unserer ersten Agende stark verändert, viel mehr als bei Luther in der deutschen Messe und kaum weniger als bei Zwingli in seiner Aktion oder Brauch des Nachtmahls. Der „Brauch zu reichen die heyligen Sacrament des leybs und bluots Christi" ist nämlich folgender.

Nach [3]) Verkündung des Wortes Gottes in der Predigt spricht der Predikant eine kurze Vermahnung und dann eine Erinnerung über die Bedeutung des Sakraments des Inhalts: Man bezeuge bei dem sakramentlichen Brot, dass Christus uns ist das Brot des Lebens, und solle demgemäss vor allem wissen, dass die Sünden durch das Leiden Christi uns verziehen sind. Man solle sich auch prüfen, ob solcher Glaube und solches Vertrauen einen treibe zu einem neuen, friedsamen, gottesfürchtigen Leben. Ferner bezeuge, wer so in Einigkeit des Glaubens erfunden werde, im Sakrament, vereinigt zu sein in den Leib Christi. Diese ziemlich ungelenke Erklärung ist bei der nächsten Gelegenheit etwas verbessert worden. Ihr folgen logisch, aber im Ausdruck schlecht verbunden, das Kredo, der Glaube und der sogenannte Bann. Beide Stücke waren auch in der katholischen Kirche als Vorbereitung vor der Kommunion üblich und stammen also sicher daher [4]). Das Kredo ist das apostolische Symbol. Auch Zwingli hat es in seiner „Ak-

[1]) Anders deutet dies allerdings Hagenbach, Geschichte der ersten Basler Konfession², S. 248, aber kaum mit Recht. Eher könnte man fragen, ob der Glaube nicht als Lied von der Gemeinde gesungen ward. [2]) Vgl. Herrliberger, David, Gottesdienstliche Gebräuche u. s. w. der Stadt und Landschaft Zürich, Zürich 1751, S. 31f; Finsler a. a. O. S. 713. [3]) Nicht *vor* der Predigt, wie Hagenbach a. a. O. S. 245 und 247 irrtümlich behauptet, indem er ein Stück selbständige Liturgie zum Abendmahlformular zieht. [4]) Vgl. Luther E. A. opp. lat. var. arg. 7,12f.

tion", Luther dagegen benützt, wie die katholische Kirche, das Nicenum. Der Bann[1]) ist laut unserer Agende die Ausschliessung derjenigen von der Gemeinschaft im Nachtmahl, die durch das Wort Gottes verbannt sind und als ungesunde, dürre Glieder den Leib Christi schmähen. Als solche werden unter andern aufgezählt: „Abgötter, zauberer, gotslesterer oder durchächter der wort gottes vnd der heiligen Sacrament" (nach der Reformationsordnung von 1529 gab es welche — wohl Täufer —, die Brot und Wein des Abendmahls „ein beckenbrot, rübschnitz" und dergleichen nannten), „die ungehorsam sein weltlicher Oberkeit, aufrürisch und sich wideren jrer zyns vnd zols, die da sich in den sachen des gloubens nit woellen mit den Wort richten lon" (Leute offenbar wie Bonifacius Amerbach, der in seinen Briefen genug hierüber berichtet[2]). Verbannt werden weiter: „all totschleger, all die us muotwillen kriegen, huorer, Eebrecher, zuosauffer vnd brasser, dieb, rauber, wucherer, oder die so vnziemlich gwyn, handthier vnd gewerb tryben" (letztere Kategorie fiel bei der nächsten Agende wohl aus gewissen Rücksichten weg), „miessiggenger, die ein überbürden mit jrer Faulkeit den nechsten" u. s. w. Fast möchte man fragen, ob eine solche Zucht wirklich möglich war. Indessen wurde nach der Reformationsordnung erst nach zweimaliger brüderlicher Ermahnung und nur bei hartnäckigem Verharren in öffentlichen Lastern zur Ausschliessung vom Nachtmahl geschritten. Und so heisst es auch in unserer Agende am Schluss der Aufzählung, dass wer in dergleichen Lastern ergriffen werde, „brüderlich straff in guotem auffnehmen wöll, und wenn er die Gemeinde geärgert, sich mit dero durch ein neues Leben versienen". Ein Satz, der nicht mit Unrecht jetzt noch in unserer Vorbereitungsliturgie steht; tatsächlich gehörten eben Bann und Kredo, wie schon gesagt, bereits in katholischer Zeit zur Vorbereitung auf die Kommunion und bilden offenbar deshalb auch hier den Eingang dazu. Weiterhin folgt dann in unserer Agende eine nach damaliger Sitte in einem nachfolgenden stillen Vaterunser zu absolvierende Sammlung der Gemeinde empfohlener Bittgebete[3]), eine Kollekte für Kirche, Obrigkeit, Eidgenossenschaft, Stadt und Land, für die um des Wortes willen Verfolgten,

[1]) Über denselben vgl. für genaueres Linder, J. R. Der Kirchenbann, vorzugsweise in der schweizerischen und in der Basler Kirche, Leipzig 1864 (Illgen's Ztschft. f. hist. Theol. S. 122 ff.). [2]) Vgl. Burckhardt, Amerbach S. 78f. [3]) Vgl. dazu Finsler G. Kirchliche Statistik der reform. Schweiz, Zürich 1854, S. 694: „Das Unservater war überhaupt das eigentliche Gebet; denn fast überall enthielt die Liturgie nicht sowohl Bitten und Fürbitten, als vielmehr Aufforderungen zu solchen. Diesen Aufforderungen kamen dann der Pfarrer und die Gemeinde durch das stille Gebet des Vaterunsers nach."

und für alle Notdurft an Leib und Seele. Worauf die Agende die Handlung am Altar beginnen lässt. Eine Kollekte kannte die Ordnung der früheren Messe an dieser Stelle aber nicht. In Folge dessen wahrscheinlich ist dieselbe bald wieder umgestellt worden, wie schon die Reformationsordnung bezeugt [1]).

Vor dem Altar sodann, da bereit ist Brot und Wein (wie es heisst), wird in freier Nachbildung des alten, baslerischen Formulars vom Introitus der Messe [2]) das Sündenbekenntnis, damals gewöhnlich die offene *Schuld* genannt, abgelegt in den bekannten Worten: „O almechtiger Gott, vnd himelischer vatter / wir armen ellenden sünder / bekennen vns von unser kindtheyt an“ u. s. w. Daran schliessen sich *Ps. 130*: „Avs tieffem rueff ich zu dir“ u. s. w., wohl statt der Antiphone aus Ps. 43 der Messe, und abgekürzt das katholische *Kyrie: „Herr erbarm dich* / Christe erbarm dich / O Herr erbarm dich / vnd sey vns gnaedig jmmer vnd ewiglich.“ Ihm antwortet die *Absolution,* die etwas reformiert endet mit den Worten: „So jr den glauben habt, sprich ich durch krafft solichs glaubens / ledig vnd los von allen sünden / Im nammen“ u. s. w. Das Gloria in excelsis und die allgemeine Kollekte der alten Messe fallen aus. Nach dem Verlauf der Messe ungefähr folgen aber wieder: Entweder Jes. 53,2 –7 als *Prophezei* oder eine *Epistel*vorlesung, bezw. „letz“ aus I Kor 11,23 ff oder II Kor 5,14—21 oder Phil 2,5—11, ferner der 22. *Psalm* an Stelle von Graduale, Alleluja, Sequenzen u. s. w., endlich die Vorlesung der Passionsgeschichte aus einem der vier *Evangelien.* Das Kredo der Messe fällt weg. An die Stelle des alten Offertoriums mit seinen weitläufigen Opfergebeten tritt „eyn *ermanung auf die letz des Passion*“, von der Bruchstücke hie und da in unserer heutigen Liturgie noch auftauchen. Sie endet mit den Worten: „Des bedenket nun als sesset jr bey Christo / vnd hört es von jm“. Worauf als einziger Rest des alten Mess*kanons* der Abendmahlsbericht einsetzt nach einer zum Teil nicht gerade glücklichen Übersetzung von I Kor 11.24 ff [3]). Das Trishagion bezw. Sanctus hingegen, das Calvin und Luther beibehielten, ebenso die Präfation, („Der Herr sei mit Euch“, „Habt droben die Herzen“), die Zwingli und Luther zum Teil bewahrten, fallen ganz weg. Desgleichen fehlt das beim Brechen der Hostie in der Messe gesungene Agnus dei, welches Luther während der Kommunion singen liess. Hingegen steht das Vaterunser nach dem Abendmahlsbericht an seinem ureigenen, alten Platz. Zum Schluss kommt ein nochmaliger kurzer

[1]) Vgl. Hagenbach a. a. O. S. 19. [2]) Vgl. das baslerische Missale v. 1514. [3]) Vgl. den Satz: „Das trank des newen testament / ist in meinem Blut“ usw.

Zuspruch an die Kommunikanten, der neu zu sein scheint und dem bis heute an der Stelle üblichen sehr ähnlich ist: „Ein jeder bewer sich vorhin / damit er nit daz urteil empfach / dann got will ein heilig dapffer volk in aller zucht vnd andacht“ u. s. w. Die Austeilung des Brotes geschieht mit den Worten: „Der vngezweifelt glaub / so ir hand in den tod christi / fuor“ (das ist im mittelhochdeutschen und damaligen schweizerischen Sprachgebrauch[1]) ein etwa vom Abendmahlsgenuss gebrauchter Ausdruck) „euch in das ewig leben“. Die Austeilung des Weines erfolgt mit dem Beisatz: „Der glaub so ir hand in daz vergossen blut jesu christi / fuor eüch in daz ewig leben.“ Diese etwas schwerfälligen Formeln sind wahrscheinlich eine gegen das opus operatum gerichtete Umbildung der damaligen römischen Kommunionsformeln: corpus Domini nostri custodiat animam tuam in vitam aeternam, et sanguis Domini nostri custodiat animam tuam in vitam aeternam. Leider ist in dem Basler Messbuch von 1514 die Kommunionsformel nicht angegeben. Nach der Spendung kommt gleich die Entlassung mit den schlichten Worten: „Lassend euch die lieb befohlen seyn vnder einander / vnd zu vorab die armen / Der fryd Christi sey mit euch / Amen.“ Letzterer Spruch war in der Messe unmittelbar vor der Kommunion üblich. Hier scheint er der Ersatz für allerhand frühere Formeln und das „ite Missa est“. Luther hat an die Stelle den aaronitischen Segen gesetzt.

Kurz zusammengefasst ist also der Verlauf der Abendmahlsfeier der: Vorangehen von der Kanzel als *allgemeine Vorbereitung* gewissermassen eine mahnende *Erinnerung* an die Bedeutung *des Sakraments* und zur Prüfung des *Glaubens* und *Lebens*, das Bekenntnis des *Glaubens* und die Ausschliessung der im *Lebens*wandel Unwürdigen durch den Bann, die *Kollekte* der Fürbittgebete und ein Vaterunser. Zur Liturgie vor dem *Altar* gehören zunächst eine Art *besonderer Vorbereitung*, nämlich das *Sündenbekenntnis* mit *Ps. 130*, dreifachem *Kyrie eleison* und *Absolution*, dann eine umfassende *Betrachtung des Leidens Christi* durch Propheten- und Epistellektion, den 22. Psalm und Evangelienlektion und eine diesbezügliche Ermahnung, endlich der *Abendmahlsbericht*, *Vaterunser*, kurzer *Zuspruch*, *Austeilung von Brot und Wein* mit Begleitworten, *Aufforderung* zu Liebe und *Wunsch* des Friedens.

Streng logisch und ganz sachlich ist diese Reihenfolge gerade nicht, es fehlt nicht an Wiederholungen und Unstimmigkeiten; aber immerhin ist sie übersichtlich, verständlich, und die ganze Haltung des Formulars nüchtern evangelisch. In *erster* Linie

[1]) Vgl. Schweiz. Idiotikon I, p. 975.

stellt sich aber das Werk Ökolampads und seiner Genossen als eine starke Kürzung der römischen Messe dar. Der ganze gottesdienstliche Akt ist, die stets vorhergehende Predigt zugezählt, ungefähr auf den Umfang des christlichen Gottesdienstes im 2. Jahrhundert zurückgesetzt; obschon er sich natürlich längst nicht in allen Stücken mit diesem Gottesdienst, wie ihn etwa Justin der Märtyrer beschreibt, deckt. Denn Ökolampad und seine Genossen konnten und wollten nicht sowohl den *ursprünglichen* Gemeindegottesdienst wiederherstellen, als vielmehr nur die katholische Messe von allem säubern, was der Einsetzung Christi und überhaupt dem Evangelium zuwider schien; schon einfach weil im Neuen Testament eine genaue Beschreibung des Gottesdienstes unmittelbar nicht gegeben war, gar nicht gerechnet ihre veränderten Bedürfnisse. Gerade wie auch wir nur das Gegebene werden bessern können, schon weil das Ursprüngliche nur in Stücken uns vorliegt; ganz abgesehen davon, dass es für uns niemals mehr ganz passen könnte. Daher blieben in der Abendmahlsagende von 1526 zum Teil spätere Teile der Messe, z. B. das Glaubensbekenntnis, das erst im Mittelalter hineingekommen ist, erhalten, während andere, ältere, wie die Präfation, wegfielen oder, wie das Offertorium, durch Neubildungen ersetzt wurden. — Die *inhaltliche* Gesamtauffassung des Abendmahls ist ebenso, zwar von der neutestamentlichen Überlieferung mitbedingt, doch vorzüglich bestimmt durch den Protest gegen das Messopfer als mechanisches („unlustiges") Werk der Messpriester und schmähliche Beeinträchtigung des Verdienstes und Opfers Christi und der christlichen Gemeinde, wie es die Reformationsordnung darstellt. Daher rührt der häufige Verweis auf das allein mit Gott versühnende, einmalige Leidensopfer Christi als vornehmstes Stück im Sakrament und wieder die starke Betonung des *allen* Abendmahlsgenossen nötigen und gebührenden Wissens, Glaubens, Bezeugens und christlichen Lebens und Liebens. Die Meinung ist, ähnlich wie bei Zwingli, vor allem, dass es sich beim Abendmahl *nicht* um ein *erneutes Opfer,* sondern nur um die dankbare Wiederbetrachtung des Opfers Christi handle und um die *gemeinsame,* nicht blos priesterliche, Bezeugung der kirchlichen Einheit in *lebendiger* Liebe und Glauben, kein totes Werk. Der *objektive* Wert des Abendmahls kommt dabei freilich, wie bekanntlich auch bei Zwingli, etwas zu kurz. Es ist fast immer nur die Rede von *unserm* Bezeugen und Bedenken und wenig von dem Zeugnis und Handeln des geschichtlichen Jesus im Abendmahl uns gegenüber. Das Abendmahl erscheint blos als *Ausdruck* des Glaubens, statt auch als Mittel zur Stärkung des Glaubens, wie Herzog, Ökolampads

Biograph, richtig bemerkt. Ebenso kommt der *geschichtliche, besondere* Inhalt des Abendmahls nicht vollständig zum Ausdruck. Am ehesten noch der augustinisch-paulinische Gedanke, dass das beim Mahle der Gläubigen mit Danksagung gebrochene Brot und der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, bezw. der geistliche Leib des Herrn seien und der neue Bund in seinem Blut. Was Zwingli und Ökolampad über das Abendmahl vortragen, ist in erster Linie eine vergeistigte, oder — wenn man will — rationale Auffassung dieser eigentlich opfermystischen Gedanken zu polemischen Zwecken. Die andern urchristlichen Vorstellungen vom Abendmahl als Speise und Trank des Fleisches und Blutes Jesu Christi in höherem Sinne sind zwar auch nicht vergessen, helfen aber doch mehr nur nebenbei und gezwungener den reformatorischen Protest gegen das Messopfer ausdrücken, weil sie sich weniger dazu fügen von sich aus als jene augustinisch-paulinischen Vorstellungen. Freilich betont ja gleich der Eingangssatz des Abendmahlsformulars unserer Agende, „Unser geheymnüss ist / das Christus uns ist das brot des lebens", die eine jener urchristlichen Vorstellungen in einer Weise, dass mehr als ein blosses Widergedächtnis des Todes Christi aus dem Abendmahl gemacht zu werden scheint und eine blosse Bezeugung des Glaubens und der gegenseitigen Liebe der Christen. Und aus gewissen Aussprüchen in Ökolampads Schriften wie in seinen öffentlichen Erklärungen möchte man fast schliessen, dass er nicht gar so übertrieben wie Zwingli jede Schätzung des Abendmahls als besondern und objektiven Gnadenmittels abgelehnt habe [1]). Aber wie im Anfang unserer Agende der Eindruck des eben genannten Vordersatzes sofort wieder aufgehoben wird durch den Nachsatz: „das *wir* mit danksagung bey disem Sakramentlichen brot bezeügen", so werden auch sonst bei Ökolampad und in seinem Kreise solche Äusserungen immer wieder wett gemacht durch andere, die gerade so einseitig und sachlich unvollständig wie die Haupterklärungen Zwinglis vom Abendmahl sind. In der von Ökolampad jedenfalls beeinflussten Reformationsordnung z. B. lautet die Erklärung über das Abendmahl ganz zwinglisch: „Des Herren Nachtmal ist von Christo ingesetzt, sin heyligs Lyden, mit danckbarkeit zu betrachten, vnd

[1]) Vgl. das Bekenntnis z. B. auf der letzten Synode von 1531: confiteor animas nostras per fidem in mortem Jesu Christi et carne et sanguine pasci et potari, idque pane dominico sancte commendari, etc. Hagb. a. a. O. S. 216. Ferner vgl. die erst nach Ökolampads Tod entstandene, aber in seinem Geiste gehaltene Erklärung der ersten Basler Konfession von 1534 bei Hagb. a. a. O. S. 43 f.

zu verkünden, auch Christenliche lieb vnd einigkeit, wie glydern eins lybs gebuert zu bezügen“ [1]).

Mehr nur zufällig oder wenigstens ohne sichtbaren Zusammenhang mit etwaigen Abweichungen von Zwinglis Auffassung des Abendmahls wurde auch von der ganzen Schweiz einzig in Basel die *Haus-* oder *Krankenkommunion* beibehalten, für die wir schon in dieser Agende von 1526 ein besonderes Formular antreffen: „Brauch in der heymsuchung der Kranken“. Denn auch dieses ist, trotz seiner sonst noch stark katholisierenden Haltung, ganz der Auffassung vom Abendmahl als blossem Wiedergedächtnis des Todes Christi und Bezeugung christlichen Glaubens und Liebens angepasst [2]). Ähnlich steht es mit der auch nur in Basel von Anfang üblichen, *häufigeren* Abendmahlsfeier. Die Reformationsordnung bestimmt nämlich darüber: „Des Herren Nachtmal, soll in vnser Statt vnd Landtschafft Basel, zum jar gemeinklich in allen pfarren, dry mal, nämlich zu Ostern, Pfingsten, vnd vff Wienacht, vnd hye in der Statt alle Sonntag, von einer pfarr zu der andern, vff dass man alle Sonntag das Nachtmal finde, vnd ein yeder die liebe auch in andern pfarren zu bezügen, vnd Christo der grossen gutthat danksagen möge, gehalten werden.“ Der Versuch, auch auf dem Lande öfters das Nachtmahl als nur an den Hauptfesten zu feiern, musste mangels an Teilnehmern bald aufgegeben werden, worauf der Verenentag als vierter Kommunionstag dafür eingesetzt wurde [3]).

Erst einige Jahre nach Ökolampads Tode, im Jahre 1537, erschien eine *zweite Ausgabe* unserer Agende; obschon 1529 die für den Kultus entscheidende Reformationsordnung und 1534 die wichtige erste Basler Konfession veröffentlicht worden waren. Der Titel der zweiten Ausgabe lautet; „Form der Sakramenten bruch / wie sy zuo Basel gebrucht werden mit sampt eynem kurtzen kinder bericht“ [4]). Zu den drei (4) [5]) Stücken der ersten Agende kommt hier hinzu eine *Trauformel:* „Form der Eelüt ynsegnung“. Sie hat sich mit wenig Änderungen bis auf die neuere Zeit erhalten [6]). Die *Taufliturgie* von 1526 ist da und dort verändert und besser zusammengefasst. Die Frage an das Kind bezw. die Gevatter über den Glauben ist beseitigt und durch folgende For-

[1]) Bei Hagenbach a. a. O., S. 17. [2]) Man vgl. z. B. die Frage: „wöllest gantz nach dem Wort Christi / als ein guoter Christ / zuo guot dem nechsten leben / des zu warzeichen so begehrst du dich zu vereinigen mit allen Christen / in empfahung der hochwirdigen Sacramenten.“ [3]) Vgl. Zwinger, Erklärung und Rettung der reinen Lehre vom Abendmahle. Basel 1655, S. 164. [4]) Zu Basel by Lux Schouber MDXXXVII. [5]) Über ein viertes Stück, „ein Ermanung vnd offen Beicht“, vgl. später. [6]) Nach Amerbach (vgl. Burckhardt a. a. O., S. 197) hatte Ökolampad schon eine neue deutsche Trauform eingeführt.

mel ersetzt, die nicht mit Unrecht wenigstens äusserlich ein Vorläufer der Kompromissformel von 1873 genannt worden ist: „Wissend aber das der touff eyn zeychen sey des Christenlichen glaubenns welcher also lautet. Ich glaub“ u. s. w. Ebenso ist die Absage an den Teufel in eine Ermahnung umgewandelt. Vom weissen Kleid wird nichts mehr gesagt.

Auch bei der *Abendmahlsform* zeigen sich erhebliche Abweichungen. Die Einleitung ist besser geordnet und beginnt jetzt mit den Worten: „Diewyl wir hüt des willens sind, zuo halten das Nachtmal vnsers Herren Jesu Christi“ u. s. w. Die grosse allgemeine Kollekte von Bitten für die Kirche, Obrigkeit u. s. w. wird samt dem folgenden Vaterunser aus dem vorbereitenden Teil herausgenommen und hinter den 130. Psalm gestellt, der hier statt auf das Sündenbekenntnis auf die Absolution folgt. Diese selbst verliert ganz ihre katholische Art und wird in die aus der jetzigen Liturgie bekannten Worte umgesetzt: „Höret unsern trost“. Andererseits wird der allgemeinen Fürbittenkollekte das sog. kleine Gloria, „Eer sy dem Vatter / vnd dem Sun / vnd dem heyligen Geyst. Amen“ vorangeschickt, auch wird sie ergänzt durch eine Bitte für Kranke und Bekümmerte und ihr ein *neues*, grösseres *Bittgebet* angeschlossen, das beginnt: „Almechtiger Gott / zuo dem wir / als zuo unserem Vatter allen vnseren trost vnd hoffnung setzen“ u. s. w. Diese Änderungen bedeuten allermeist keine Neuerungen, sondern vielmehr Rückkehr zum gewohnten Gang der alten Messe. Das neue Bittgebet ist indessen nicht so zu erklären. Mir scheint es *dar*um an die allgemeine Kollekte angeschlossen worden zu sein, weil diese für sich allein nicht mehr recht in den Zusammenhang passen wollte. So erhielt sie wenigstens einen passenden Abschluss. Denn der Inhalt des neuen Gebets ist ein Erflehn ungefähr dessen von Gott, was im vorhergehenden Sündenbekenntnis als Mangel bekannt wird. Weiter sind an der Vermahnung auf die Letz der Passion einige Verbesserungen gemacht worden, sie gipfeln in der Umwandlung des Schlusses in eine eindrucksvolle Anrede an Jesus: „O Herr bespreng also mit dynem bluot vnsere Herzen, das wir als dankbare fürthin / nit vns selbs suochen / aber dyn lob / nitt vns, aber dir läben“ u. s. w.

Der Abendmahlsbericht beginnt in noch engerm Anschluss an Paulus als früher: „Der Herr Jesus in der nacht / in welcher er verraten ward,“ statt „Der am nächsten tag / Ee das Jesus leydt“, wie der Messkanon. Aber erst die nächste Auflage bessert die Übersetzung der Kelchworte; was wohl das Eindringen von Luthers Bibelübersetzung bei uns bezeichnet. Die Austeilungsformeln lauten jetzt: „Dyn gloub in das sterben des lybs Christi

erhalte dich in das ewig läben", „Dyn gloub in das vergiessen des bluots Christi sterk dich in das ewig läben." Sie zeigen in den verschiedenen Ausdrücken „erhalten" und „sterken" eine beachtenswerte Rücksicht auf die verschiedene Bedeutung von Brot und Wein. Dieselben Formeln finden sich übrigens auch anderswo, z. B. in Augsburg und Strassburg. Betreffs der Zeit während der Kommunion und für nachher wird bemerkt: „In mitler zyt singt man eyn Psalmen oder zween biss jederman zuo gangen ist", „nach dem spricht er eyn gebätt." Beides tat man auch andernorts in der Schweiz. Doch wurde auch etwa sonst im Evangelium weiter gelesen, so z. B. im Zürichgebiet, wo man bisweilen bis in die Apostelgeschichte hinein kam bei grösseren Kommunionen. Der Beschluss wird gemacht mit dem Psalm 67: „Es wöll vns Gott genädig syn." Weder in dieser noch in den zunächst folgenden Agenden wird erwähnt, wann die Handlung vor dem Altar oder vielmehr nach alter, hiesiger Sitte an dem vor den Altar gestellten Tisch begann. Ein Hinweis darauf, auch für die ältere Zeit, liegt wohl darin, dass im 18. Jahrhundert die Nichtkommunikanten nach der Vermahnung auf die Letz der Passion entlassen wurden, bezw. vor der Vorlesung des paulinischen Abendmahlsberichtes [1]).

Mit der Agende von 1537 war die Gestaltung der Hauptstücke der Liturgie für längere Zeit in der Hauptsache abgeschlossen. Zwar brachte das 16. Jahrhundert noch mehrere Agendenausgaben und Neudrucke. *Die dritte Ausgabe* erfolgte unter dem Antistitium des wegen seiner lutherischen Neigungen berüchtigten Simon Sulzer im Jahre 1564 mit dem Titel „Agendenbüchlin der Kirchen zu Basel" u. s. w. Hier kommt in der Taufformel noch hinzu die Schlussermahnung: „Lieben Christen / ihr wöllend ouch alle zuo herzen fassen vnd ernstlich betrachten / was jr dem Herrn Gott im h. Tauff zuogesagt habend / Darum so besserend euwer läben / Der Fryd des Herrn sey bey Euch allen. Amen." Sonst ist wenig verändert. Die bessere Übersetzung der Kelchformel im neutestamentlichen Text ist schon erwähnt worden. — Ebenso wenig neues brachte die schon 1569 folgende *vierte Ausgabe.* — Im Jahre 1591 erschien die Agende desgleichen sozusagen unverändert in Verbindung mit einer Neuausgabe der Baslerkonfession und des Katechismus durch Antistes Jakob Grynäus, den Erneuerer der reformierten Lehre in unserer Stadt, unter dem Titel des geistlichen Kleinods der Kirchen Gottes in der Stadt und Landschaft Basel.

[1]) Vgl. Herrliberger a. a. O. „Heilige Kirchengebräuche zu Stadt und Land Basel" S. 5.

Nach Hagenbach findet sich in allen diesen Agenden im Gegensatz zu den Agenden anderer schweizerischer Orte von vorgeschriebenen *Kirchengebeten* keine Spur [1]). Er glaubt auch aus gedruckten Gelegenheitsreden erweisen zu können, dass längere Gebete vor und nach der Predigt überhaupt in Basel anfangs gewöhnlich nicht gebraucht wurden, sondern nur etwa das Vaterunser nach einem kurzen einleitenden Votum. Den ersten Anlass zu besondern Gebetsformeln hätten ausserordentliche Ereignisse gegeben. So findet sich in der Tat, dass 1541 gedruckt worden sind: „Gemeine Andächtige gebett, so man alle Zynstag zuor buosspredigt in den vier Pfarrkilchen zu Basel haltet / für den grüwlichen Türcken. Auch für alles anligen der Christenlichen Kilchen." Sie waren verfasst von Mykonius am Münster, Karlstadt zu St. Peter, Dr. Markus (Bertschi) zu St. Lienhart, Jakob Trockenbrot zu St. Theodoren. Indessen hat Hagenbach übersehen, dass schon die Agende von 1526 offenbar ein Formular für ein Gebet *vor* der Predigt enthält unter dem Titel: „Ein ermanung vnd offen Beicht vor der predig." Immerhin kehrt dasselbe in den spätern Agenden nicht wieder [2]). Es scheint also allerdings anfangs ziemliche Freiheit und vornehmlich grosse Einfachheit auf diesem liturgischen Gebiet geherrscht zu haben. Erst Ende des 16. Jahrhunderts ist nach Hagenbach durch Grynäus ein als Lobopfer bezeichnetes Gebet samt angehängten zahlreichen Fürbitten für die Obrigkeit, das Predigtamt, Schulen, Ehestand, gesunde Luft und Fruchtbarkeit, Kranke, Bedürftige u. s. w. mit Schluss und Segen im Münster nach der Predigt stehender Gebrauch geworden. Ferner wurde nach der Fortsetzung von Wurstisen's Chronik [3]) im Jahre 1619 bei Gelegenheit einer Visitation der Landgemeinden für diese verordnet, jeder Pfarrer solle vor und nach der Predigt „allwegen unseres Herrn Jesu Christi Gebätt mit lauter Stimm [4]) sprechen" und dazu jeden Sonntag vor der Predigt „die Offene Schuldt", nach der Predigt aber „die zwölf Artikel unseres christlichen Glaubens, sambt den zehen Gebotten Gottes gleichermassen offentlich sprechen, oder ablesen." Ähnliches wird danach wohl auch in der Stadt gebräuchlich gewesen sein.

Ein nach der Meinung der Zeitgenossen sehr wichtiges Ereignis liturgischer Art war gegen Mitte des 17. Jahrhunderts die

---

[1]) a. a. O., S. 249 f. [2]) Die Existenz eines solchen Formulars wird aber auch später noch gelegentlich vorausgesetzt, vergl. Basler Chroniken I, S. 162, 30, 31 und die folgende Notiz aus Wurstisen Fortstzg. [3]) S. 593, 3. Aufl. 1883. [4]) Früher wurde es leise gebetet, vgl. Finsler, Kirchl. Statistik S. 694: „Das Unservater am Schlusse der Gebete vor und nach der Predigt wurde von der Gemeinde und dem Geistlichen leise und knieend gebetet."

Einführung des *Brotbrechens* in der baslerischen Kirche. Der Hergang wird uns von dem Antistes Theodor Zwinger in einem ausführlichen „Historischen Bericht“ sehr lebendig geschildert[1]). Nach Zwinger bestanden beim Abendmahl in Basel noch zwei Missbräuche, zu deren Beseitigung Ökolampad keine (?) Zeit gefunden habe, da er nicht alles auf's mal habe machen können, nämlich die kleinen, dünnen ronden Hostien und die Unterlassung des Brotbrechens. Auf die letztere Sache machten die 1572 nach Basel geflüchteten Religionsverwandten aus Frankreich aufmerksam, die das (von Farel eingeführte) Brotbrechen nach dem Exempel der übrigen französischen Kirchen übten. Schon der verstorbene Dr. J. J. Grynäus habe es bei ihnen gebilligt und in Predigten gelobt, doch vergebens „occasionem *Θεόδοτον*“ zu dessen Einführung erwartet, desgleichen der allzu jäh von der Pest hingeraffte Nachfahr Grynäi, Dr. Johann Wolleb. Erst zu seiner, Dr. Zwingers Zeit habe sich mehrfacher Anlass geboten. Das ganze Predigtamt der Stadt gab seinen Consens und brünstiges Verlangen nach solcher Reformation kund. Viele fromme Herzen seufzten danach. Weshalb etliche sich zur hiesigen französischen Kirche hielten, andere bei der Krankenkommunion das Brotbrechen wünschten. Und endlich machte gar das Schreiben „Anonymi cujusdam“ Herrn Zwinger Vorwürfe, dass er so lange das gewünschte Werk hindere. Herr Zwinger nahm das aber mit Freuden auf, als ein Auftun der Tür Act. 1,7. Er beriet die Sache erst mit seinen Mitbrüdern, dem ganzen Ministerium. Dann besprach sie der geheime Rat der Dreizehn, ebenso der grosse Rat. Und am 25. Augusti 1642 beschloss einmütiglich ein Synodus generalis, bestehend aus dem Predigtamt zu Stadt und Land, den Herren Häuptern, Deputaten, Dreizehnern, Beisitzern des Banns und der Kirchendisziplin samt Schultheiss von Liestal, Obervögt etc. den Gebrauch des gemeinen Nähr- und Speisbrotes statt der ronden Hostien und zugleich die Ceremonie des Brotbrechens dem Worte Gottes gemäss, was etliche zu Freudentränen bewegte. Der Beschluss wurde nach der Bestätigung durch den grossen Rat zum ersten Mal den 2. Oktober 1642 im Münster bei der Kommunion ausgeführt, mit solchem Success, dass die aussert Festtagen nicht erhörte Zahl von bei 500 Personen teilnahm und auch später in den andern Kirchen stets volkreichere Kommunionen als sonst sich erzeigten.

Unsereiner wird geneigt sein, wie Ochs in seiner Geschichte

[1]) Im Anhang einer Predigt, die Zwinger den 20. April 1641 gehalten und dann zu einer Schrift ausgearbeitet hat, die nach seinem Tode unter dem Titel „Erklärung und Rettung der reinen Lehr von dem h. Abendmahl unseres Herrn Jesu Christi“ in Basel 1655 gedruckt wurde.

Basels (VI, S. 758), das Wesen, das aus dieser Sache gemacht wurde, etwas lächerlich zu finden. Aber es ist zu bedenken, dass damals der Glaube an die Inspiration der Schrift am höchsten stand, und ein Johann Buxtorf II sogar die Unantastbarkeit der Vokalzeichen des hebräischen Textes verteidigte [1]). Weshalb natürlich auch die buchstäbliche Einhaltung des Abendmahlsberichts jedermann äusserst wichtig erscheinen musste als strikter Gehorsam gegen Gottes Wort, die formale Autorität der damaligen reformierten Kirche. Der etwas äusserliche Biblizismus, der von Zwingli (man denke an die sitzende Kommunion) wie von Calvin her der reformierten Kirche anhaftete, hat übrigens bewirkt, dass auch andere Orte der Schweiz, so Bern, Schaffhausen, St. Gallen, Toggenburg, zum Teil schon früher das Beispiel der französischen Kirche nachahmten [2]), zum Teil erst später. Auch wird man ja betreffs des Gebrauchs von gewöhnlichem Brot, statt der auf die Opferauffassung hinweisenden Oblaten, zugeben müssen, dass durch ihn die Sinnbildlichkeit des Abendmahls deutlicher wird, was zu jener Zeit gegenüber den Lutheranern und Papisten besonders wichtig erscheinen musste. Über die *geschichtliche Berechtigung* des gewöhnlichen Brotes freilich kann man in guten Treuen verschiedener Meinung sein. Was aber das Brot*brechen* anbelangt, so wird niemand leugnen können, dass ihm in der ältesten Überlieferung schon besonderes Gewicht beigelegt wird; ob es auch da allerdings auf das Brechen des Leibes im gewaltsamen Kreuzestode gedeutet wird, wie diese Altreformierten bestimmt meinten, hat schon Luther gegenüber den Schweizern mit triftigen Gründen bestritten und ist neuerdings wieder fraglich [3]).

Die Erneuerung der *Agende* hat in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wohl infolge des 30-jährigen Krieges und seiner Nöte auch für unsere Stadt, gänzlich ausgesetzt. Erst unter dem Antistitium des tatkräftigen, aber autoritären Lukas Gernler, Miturheber der durch ihren starren Glaubenszwang berüchtigten Konsensusformel, aber auch Gründer des Waisenhauses, regt es sich auf liturgischem Gebiet wieder. Zunächst wurde 1663 ein Gebet für die wöchentlichen *Betstunden* am Samstag Abend, eine Art liturgischer Andachten mit Schriftvorlesung (wie ein Smend sie jetzt wieder will [4]), zu Stadt und Land eingeführt. Nach Hagen-

[1]) Vgl. K. R. Hagenbach, Die theologische Schule Basels, Basel 1860, S. 30. [2]) Vgl. G. Finsler, Kirchl. Statistik, S. 714 f. [3]) Vgl. bei Rudolf Hospinian, Historia sacramentaria, 1598, p. 30 sq. 464 sq. die aus den Vätern beigebrachten Belegstellen und dazu meine Bemerkungen in Die heutige Abendmahlsfrage, Hinrichs Leipzig 1907, S. 174 ff. [4]) Vgl. J. Smend, der evangelische Gottesdienst, Gött. 1904, S. 143.

bach „spricht sich darin der kirchliche Geist des Zeitalters, entfernt von der ursprünglichen Kraft und Salbung der Reformation, wortselig, und wenn auch gut gemeint, doch dogmatisch kalt aus.“ Mir scheint das Gebet immerhin zum Teil von ergreifendem Ernst. Es ist herausgeboren aus den Nöten der Zeit, Religionsverfolgung und -zwiespalt, Krieg und Elend aller Art, wo man Gott ohne Phrase anreden konnte; „o du schröcklicher und gerechter Gott.“ — Im Jahre 1666 sodann erschien eine neue Auflage der Agende: „Agendbuch oder Christliche Kirchengebräuche / vnd Gebätte; Wie die in den Kirchen zu Basel an Sonn- vnd Werk-tagen / bei Predigten / Kinderlehren vnd Bättstunden; in Einsegnung der Eheleuthen / Bei dem Kindertouff / Bei der Vorbereitung zu des Herren Nachtmahl / vnd Haltung desselben; wie auch in Heimsuchung der Kranken / gehalten vnd geübet werden“[1]). Neben dem wenig umgearbeiteten Grynäus'schen Gebet *nach* der Predigt, von dem wir heute nur noch Bruchstücke haben, findet sich hier auch ein Gebet *vor* der Predigt, mit jenem bekannten angeblich Bezaischen, nach Neueren von Butzer-Calvin herstammenden, gewaltigen Sündenbekenntnis[2]). Hagenbach macht darauf aufmerksam, dass der extreme Calvinist Gernler den französchen Text noch verschärft hat. Ferner sind in dieser Agende hinzugefügt ein Gebet nach der Sonntagsabendpredigt (damals gewöhnlich einer Katechismuspredigt über eine Hauptwahrheit der christlichen Religion), eins nach der Dienstagspredigt, eines nach den ohne Gesang gehaltenen täglichen Morgenpredigten, ein Gebet nach der monatlichen Bettagspredigt, ferner eine Form die Kinderlehre[3]) zu halten, von welcher die Gebete vor und nach der Kinderlehre sich bis heute erhalten haben. Endlich findet sich hier wieder die eben erst besprochene Form für die wöchentliche Betstunde am Samstagabend. Eher als von ihr aber könnte das vorhin erwähnte, ziemlich abfällige Urteil Hagenbachs von den übrigen hier aufgezählten Gebeten gelten. Ihre „Wortseligkeit“ und „dogmatische Kälte“ entspricht übrigens dem allgemeinen Zeitgeschmack.

Bei den h. Handlungen ward, wie es scheint, damals hinsichtlich der Taufe von vielen Leuten gewünscht, dieselbe möchte, statt wie bisher zu beliebiger Zeit im Chor der Kirchen vor wenigen Anwesenden, forthin vor der Gemeinde verrichtet werden. Doch kam diese Änderung der Sitte erst im Jahre 1700

[1]) Getruckt zu Basel / bey Jakob Bertsche / In Verlegung der Heinric-Petrinischen / Im Jahr M.DC.LXVI. [2]) Vergl. Acta ecclesiastica, Conventus XIV, VII sept. omnium fratrum 1666. [3]) Kinderlehre fand anfangs nur im Münster und in der „minderen“ Stadt Sonntags um 12 Uhr statt, seit 1658 in allen Hauptkirchen und auch auf dem Lande.

zur Ausführung[1]) und hat sich nicht für immer eingebürgert. Die Formulare der h. Handlungen erhielten 1666 zum Teil nicht unwichtige Ergänzungen. Bei der *Taufe* wird hier zum ersten Mal Mt 28,18—19 und Mk 16,16 der *Taufbefehl* entnommen und an die Spitze gestellt. Dass das nicht schon früher geschehen war, lag offenbar am Anschluss an die katholische Tradition, die ja auch sonst etwa über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons hinaufweist. Ebenso hatten übrigens auch Luther, Zwingli und Calvin den Taufbefehl nicht in die Taufordnung aufgenommen.

In der Ordnung des *Nachtmahls* wird im Abendmahlsbericht hinter „gebrochen" zugesetzt „und den Jüngern gegeben". Was wohl zurückweist auf die Einführung des Brotbrechens bei der Sakramentsaustellung. Wichtiger ist die Hinzufügung einer besonderen *„Vorbereitung zu des Herrn Nachtmahl"*. Das dafür gegebene Formular deckt sich mit dem Vorbereitungsformular der kurpfälzischen Liturgie von 1585 und entstammt jedenfalls dieser. In der Tat ist es auch ganz in dem bekannten dogmatischen Styl des Heidelberger Katechismus gehalten. Es hält ebenso für: „Erstlich / vnsere Sünden; Zum andern / vnser Erlösung; Zum dritten / die Dankbarkeit"; ist auch ebenso klar und wirkungsvoll durch die bekannte Art der eindringlichen Fragen. Offenbar genügte dem damaligen, feierliche Veranstaltungen und weitschweifige Gebete liebenden Geschmack die aus der Reformationszeit überkommene doppelte Vorbereitung in der Abendmahlsliturgie selber nicht mehr, und so führte man noch diese besondere Vorbereitung ein, die wahrscheinlich, wie es die Sitte im folgenden Jahrhundert war, einen Tag vor der Abendmahlsfeier um 4 Uhr gehalten wurde. In den unvollständigen Acta ecclesiastica ist darüber nichts erhalten. Sie bringen uns nur kurze Bemerkungen über einige der andern Zusätze in dieser Agende, so die, dass die Geistlichkeit das Sonntagabendgebet im Sinne vermehrter *Feierlichkeit* einführte[2]). Das lässt auf dasselbe Motiv bei der Einführung der besondern Vorbereitung schliessen.

Die *nächste Auflage der Agende* erschien unter dem Antistitium von Peter Werenfels im Jahre 1701[3]). Sie brachte erhebliche Änderungen in der Tauf- und Abendmahlsliturgie. Die *Taufliturgie* wurde vor allem straffer und klarer gefasst. Die

[1]) Vergl. Herrliberger a. a. O. Heilige Kirchengebräuche der Stadt und Landschaft Basel S. 3. Es wird dort verwiesen auf eine lateinische „Aufschrift über diese denkwürdige Abänderung" im Taufbuch zu St. Leonhard. Die Taufe schwacher Kinder im Hause blieb erlaubt, vgl. S. 4. a. a. O. [2]) Vgl. Acta ecclesiastica, Conventus IIII, fratrum omnium, XXIII Martii 1666. [3]) „Agendbuch / Oder Christliche Kirchengebräuche / und Gebätter /" u. s. w. „Basel / Gedruckt / bey Johann Brandmüllern. Anno MDCCI.

Frage nach dem Namen ist vom Anfang unmittelbar vor die Taufe verlegt. Die Ermahnung vor der Taufe ist stark geändert, in Anlehnung, wie mir scheint, wenigstens zum Teil wieder an die Pfälzer Liturgie. Die Taufgnade ist mehr objektiv gefasst. Die Taufe wird dargestellt als *Zeichen* und *Siegel* unserer Aufnahme in den Bund Gottes und der Einverleibung in den geistlichen Leib Christi, die Kirche, und als *Bekräftigung* der Waschung der Seele durch Christi Blut und Geist. Sie soll in erster Linie ein Zeugnis des dreieinigen Gottes *an uns* sein, daneben allerdings auch Verpflichtung unsererseits, bezw. von Vater und Gevattern dem Kinde gegenüber. Das Glaubensbekenntnis wird jetzt eingeleitet: „*Bekennet mit mir* die Articul unseres Christlichen Glaubens / darauf diss Kind soll getaufft werden." An Stelle des früher üblichen Psalms *nach* der Taufe tritt ein kurzes Gebet, indem sich bereits Rationalismus und Pietismus anzukündigen scheinen durch Worte wie: „wir danken dir / dass du diss Kind zu einem *vernünftigen* Menschen / und zwar in der Schoos der Christlichen Kirche / hast lassen gebohren werden / auch Gnade gegeben / dass ihm hat können aufgedruckt werden das Sigel des Christenthums / und der Gotteskindschaft und das *Mahlzeichen der Schäflinen Christi.*" — Auch in der *Abendmahlsliturgie* wird die früher vernachlässigte objektive Bedeutung des Sakraments kräftig hervorgehoben. Der Eingang lautet nämlich anfangs zwar wie früher: „Dieweil wir heute willens sind" u. s. w. bis zu den Worten: „dass Christus . . . . selbst uns ist das Brot des Lebens", dann aber ist — in Klammern zwar erst — eingeschaltet: „dessen das H. Nachtmahl ein Pfandzeichen und Sigel ist / dadurch wir versichert werden / dass / so wahrhafftig wir von dem Brot des Herrn essen / und auss seinem Kelch trinken / dass wir so wahrhafftig Gemeinschafft haben mit seinem für uns / zur Vergebung unserer Sünden / gecreutzigten Leib / und vergossenen Blut / und dadurch gespeiset und getränkt werden zum ewigen Leben." Mit dieser Einschaltung hat der schon längst in Basel einflussreiche Calvinismus, welcher wie wir sahen, bereits früher durch Einführung des Brotbrechens beim Abendmahl sich bemerklich gemacht hatte, auch in der *Abendmahlserklärung* sich Ausdruck geschafft und die spiritualistisch einseitige Lehre der Reformatoren Basels korrigiert. Es geschah das allerdings in Ausdrücken, die mehr auf die *scholastischen* Sakramentsbestimmungen als gerade auf das N. T zurückweisen. Entsprechend dieser Erklärung wurde sodann auch im Folgenden einiges geändert. Die Vorlesung der Passionsgeschichte, die früher einen so breiten Raum eingenommen hatte als Betrachten des Leidens Christi, wurde mehr oder weniger bei Seite

geschoben mit der Bemerkung: „Es kann bisweilen auch etwas aus der Passionshistori gelesen werden.“ Offenbar schien eben jetzt die Abendmahlszeremonie selbst genugsam die Passion zu verkünden und eigenes Betrachten überflüssig zu machen. Die Anrede an Jesus: „O Herr Jesu Christe, besprenge“ u. s. w. erhielt den Abschluss: „wie dann das h. Nachtmahl eingesetzt ist / zu *besiegelung* der Gemeinschafft, die wir haben mit dir / als dem Haubt / und untereinander als Glieder eines Leibes.“ Nach der Austeilung, wo seit 1666 wunderlicher Weise plötzlich die alte Anrede aus der Präfation der Messe: „Der Herr sey mit uns“ wieder aufgekommen war, wurde ein neues, längeres Schlussgebet zugefügt. Der früher übliche Psalm am Schluss sollte nur noch gesprochen werden, wenn es die Zeit zugab. An Stelle des alten, stark katholisierenden Formulars für die Krankenheimsuchung endlich trat ein vollständig neues, das nach dem dreifachen Schema des Heidelberger Katechismus zugeschnitten, zwar dogmatisch sehr korrekt, aber auch sehr ledern ist und für die Kranken gerade so unpraktisch gewesen sein muss wie das alte wegen seiner Länge. In der Vorrede wird ausdrücklich bemerkt, dass das h. Nachtmahl „in sonderbaren Häusern“ nur solchen gereicht werden dürfe, die wegen Alters oder Krankheit nicht mehr zur Gemeinde Gottes kommen könnten und *ohne Aberglauben* danach begehrten. Es sei auch zu reichen in Gegenwart etlicher Personen, die es mit empfingen.

Im Jahre 1727 wurde der Agende von 1701 auch eine *Form für Leichenbegängnisse* angehängt. Nach Hagenbach sollte dieselbe die Leichpredigt ersetzen[1]). Und so bringt sie auch die nächste Ausgabe der Agende[2]), von 1752, als Form zum Ersatz der Predigt, jedoch zerstückt in eine kürzere Anrede vor und ein längeres Gebet nach den Personalien. Ausserdem gibt diese Agende aber auch wieder ein Gebet zum Verlesen vor Leichpredigten. Sonst zeigt die Agende wenige und kaum erhebliche Änderungen. Doch erhält sie einen grössern Zuwachs durch einen Anhang von verschiedenen Verkündungen bei Leichenbegängnissen, Hochzeiten u. s. w., ferner von Einschaltungen in die Predigtgebete bei besonderen Anlässen als Kinderbegräbnissen, Schwörtag, Hinrichtungen, Tagsatzung u. s. w., endlich Bemerkungen „von der Zeit des Kirchengehens“, „den Lehren und Texten, welche in gewissen

---

[1]) Vgl. Hagenbach a. a. O., S. 254. Nach Herrliberger a. a. O., S. 8 waren 1726 die Leichenpredigten abgeschafft worden, schon 1731 aber wieder eingeführt. [2]) „Agendbuch oder christliche Kirchengebräuche und Gebätter“ u. s. w. „Basel, gedruckt bei Emanuel Thurneysen, 1752.“

Predigtstunden verhandelt werden", „alles", wie es heisst, „fürnehmlich jungen neu-angehenden Predigern zur Bequemlichkeit beygefügt." (Schluss folgt.)

Die Erziehung zum Glauben an Gott.

Von *Hans Wirz*, Pfarrer in *Staufberg*.

Im Ausdruck Glaube an Gott sind zwei Momente enthalten, ein objektives und ein subjektives. Wird bei diesem Ausdruck das objektive Moment stärker betont, so bekommt er den Sinn: Gegeben ist eine Lehre von Gott, die an den Menschen mit der Forderung des Glaubens, d. h. des Fürwahrhaltens herantritt. Wird dagegen dem subjektiven Moment das grössere Gewicht beigelegt, so bekommt er den Sinn: Im menschlichen Geist haben sich bestimmte Regungen entfaltet, die nach einer bestimmten Richtung hin verlaufen. Es soll nun zunächst gezeigt werden, welches von diesen beiden Momenten im Ausdruck Glaube an Gott für den Menschen das wertvollere ist.

Zum objektiven Moment in dem besagten Ausdruck gehört alles das, was in den locis de revelatione, de notione dei, de creatione et providentia, de sancta trinitate und in den übrigen locis, so oft von Gott etwas ausgesagt ist, niedergelegt zu sein pflegt. Der Ausgangspunkt ist die Existenz eines persönlichen, über die Welt erhabenen Wesens. Die Eigenschaften dieses Wesens werden aufgeführt, sein Wille wird entwickelt, seine Taten werden erzählt, seine letzten Ziele werden enthüllt. Das Ganze ist ein festes, einheitliches Gedankengebäude. Das Material zu diesem Gebäude liefert hauptsächlich die Bibel, den Bau selbst führt der Mensch mit Hilfe der Logik, d. h. mit den Werkzeugen seines Verstandes, auf.

Dieses Gedankengebäude tritt vor den Menschen als Lehre. Die Lehre erhebt den Anspruch, der adäquate Ausdruck des religiösen Lebens, wie es in der Christenheit vorhanden ist, zu sein. Sie verlangt deshalb, dass die Menschen sie als die geoffenbarte Wahrheit annehmen und sich vor ihr beugen. Aber was kann diese Lehre leisten? Da sie Material für den Verstand ist, kann sie wie ein anderes Wissen angeeignet und im Gedächtnis festgehalten werden. Aber sie ist nicht im Stande, religiöses Leben zu erwecken. Denn sie selber ist nicht Leben, sondern im besten Fall in Begriffen erstarrtes Leben. Die Lehre macht wohl gelehrte Menschen, aber nicht religiöse Menschen.

Die Menschen der Gegenwart verschmähen es vielfach überhaupt, in diesen Dingen gelehrt und bewandert zu sein und weigern sich, diese Lehre anzunehmen. Dann erhebt sich die Klage über die Gottlosigkeit der heutigen Menschheit. Und doch ist diese Klage unberechtigt. Die Menschen haben ein Recht, sich gegen die Autorität der Lehre von Gott aufzulehnen. Die Sätze über Gott sind zu einer Zeit geformt worden, da sie sehr wohl in das allgemeine Bild, das jene Zeit von der Welt hatte, hineinpassten. Nach der ganzen Art, wie die Menschen zu jener Zeit die Welt anschauten, lag nichts Unschickliches und Gewaltsames darin, dass an ein persönliches Wesen geglaubt wurde, das die Welt geschaffen hat und sie regiert, das Wunder wirkt, das die gefallene sündige Menschheit mit sich versöhnt. Gott stand für diese Mächte ganz auf der Linie der übrigen fassbaren Mächte der Natur, wenn auch als die oberste und stärkste. Aber wie sollten sich die Menschen der Gegenwart mit einem solchen Wirken Gottes zurechtfinden, ja was können sie überhaupt mit dem Begriff Gott anfangen? Ein in den Anschauungen der Gegenwart lebender Mensch erkennt die Welt als anfang- und endlos. Alles Geschehen in der Welt verläuft für ihn nach den Gesetzen der Kausalität, und ist sonach unverbrüchlich. Die Welt ist das All, neben dem ein Anderes, welchen Namen auch immer es tragen mag, keinen Raum hat. Ein Hineinwirken einer fremden Macht erscheint ihm sinnlos. Die Menschen der Gegenwart empfinden die Lehre von Gott als einen Fremdkörper in ihrer Weltanschauung, den sie daher aus derselben auszustossen suchen, wie das jeder Organismus tut. Sie wollen nur in solchen Anschauungen leben, die sich ihnen von selber mit Notwendigkeit erschliessen. Hinter der allgemeinen Klage über die Gottlosigkeit der gegenwärtigen Menschheit verbirgt sich daher eine heillose Unkenntnis, sowohl über den Wert von Begriffen und Lehren, als auch über die Art, wie Erkenntnis entsteht. Wenn viele Menschen heutzutage das Wort Gott gleichwohl noch anwenden, so meinen sie etwa damit eine immanente Macht, die in allen Dingen unsichtbar wirkt und vielleicht die Welt einem unbestimmten Ziele zuführt. Aber streng genommen dürfte diese immanente Macht nicht Gott genannt werden, weil von Alters her Gott als persönliches, über der Welt stehendes und sie regierendes Wesen verstanden worden ist. Auch wird das Wort Gott heute vielfach aus Gewohnheit und Verlegenheit angewendet, wie ja überhaupt uralte Anschauungen und Begriffe in der Schatzkammer des Geistes mitgeführt werden, auch wenn ihre Blütezeit längst vergangen ist.

Die gleiche Unkenntnis über den Wert einer Lehre zeigt sich auch in denjenigen Bestrebungen, die die Menschen der heutigen Zeit zum Glauben an Gott als an eine Lehre zurückführen wollen. Wenn diese Bestrebungen auch von gutem Willen und von edler Liebe durchglüht sind, so führen sie doch nie zum Ziel, denn sie beruhen auf einer Lüge. Keinem Menschen fällt es ein, den Strom zu zwingen, dass er der Quelle zufliesse. Aber den viel stärkern Strom der Entwicklung des geistigen Lebens glauben diese Menschen nicht etwa nur aufhalten, sondern auf die Stufe einer frühern Zeit hinaufleiten zu können. Wenn die Menschen zum Glauben an Gott, d. h. zum Fürwahrhalten der Lehre von Gott, zurückgeführt werden sollten, so müsste in ihnen auch die Weltanschauung, auf der allein jener Glaube an Gott ruhen kann, wieder lebendig gemacht werden. Eine solche Riesentat ist unmöglich, abgesehen davon, dass sie eine schlechte Tat wäre. Denn es hiesse von den Menschen verlangen, dass sie einem Begriff zuliebe, der in früherer Zeit Gültigkeit hatte, die Augen vor der Wirklichkeit verschlössen. Diese Macht besitzt glücklicherweise ein Begriff auf die Dauer nicht. Deshalb verlieren die Menschen mit jenen Bestrebungen die Fühlung mit ihrem Zeitalter, was der Lohn für ihre Anmassung ist.

Der Glaube an Gott als an eine persönliche überweltliche Macht ist innerhalb der Weltanschauung der Gegenwart zu einer Unwahrheit geworden. Darum wenden sich die Menschen von ihm ab und lassen sich mit keinem Mittel zu ihm zurückführen. Der Abfall von Gott, soweit er sich in diesem Lossagen von der Lehre zeigt, ist nicht aus bösem Willen noch aus Gleichgültigkeit, sondern aus Notwendigkeit geschehen. Die wahrhaft aufrichtigen Menschen der Gegenwart glauben nicht mehr in diesem Sinn an Gott, denn sie nehmen es ernst mit der Wirklichkeit. Sie begnügen sich nicht mehr mit einer Anschauung und Deutung der Wirklichkeit, die in einer früheren Zeit eine Notwendigkeit gewesen ist und deshalb die Berechtigung in sich selber getragen hat, sondern sie wollen die Wirklichkeit frei und vollständig auf sich wirken lassen und aus den Erkenntnissen, die sich ihnen ergeben haben, eine neue Weltanschauung, *ihre* Weltanschauung bilden. Es mag in derselben viel von Unbegreiflichem, Geheimnisvollem, Erhabenem die Rede sein, aber die Notwendigkeit, auf eine überweltliche persönliche, nach Analogie des Menschen wirkende Macht zu schliessen, ergibt sich ihnen gewiss nicht. Darum enthält diese Weltenschauung keine Sätze über Gott. Die wahrhaftigen Menschen sind heute vielfach nicht die Gottesgläubigen, im Sinn des Festhaltens an einer Lehre, sondern die sogenannten

Gottlosen. Jene stehen in irgend einer Weise in einem Wahn befangen oder tun ihrer Erkenntnis Gewalt an, während diese es sind, die mit ungetrübtem Auge in die Welt hineinblicken.

Das Verkehrte, das in der Anmassung der Lehre von Gott liegt, die wahre Kenntnis vom Höchsten zu enthalten, zeigt sich sehr deutlich im Ergebnis der religiösen Unterrichtspraxis, wie sie bis zur Gegenwart fast ausnahmlos geübt worden ist. Der selbständige junge Mensch, dem der Glaube an die Existenz Gottes als persönlicher Macht, an die Eigenschaften Gottes, an seinen Willen, sein Wirken, seine Wunder, seine Ziele eingeprägt worden ist, trägt diese Lehren als Ballast in seinem Gedächtnis herum. Aber auf sein Leben und seine eigenen lebendigen Anschauungen und Entschlüsse verliert derselbe bald auch den geringsten Einfluss. Sein Leben verläuft unabhängig von diesem gelernten Glauben nach den unentrinnbaren Gesetzen der Wirklichkeit. Er hört auf zu beten, weil er die Notwendigkeit des Gebetes nicht erkennen kann, und endlich legt er diesen Glauben vollständig bei Seite. Damit ist aber der Bankrott des Glaubens an Gott im Sinn des Festhaltens an einer Lehre erwiesen.

Das für den Menschen wirklich wertvolle Moment im Ausdruck Glaube an Gott ist das subjektive. Es enthält diejenigen Elemente des Glaubens, die nicht von aussen als ein Fremdes an den Menschen herangebracht werden, sondern die in ihm selber liegen und in ihm selber reifen.

Neben der Tradition, die sich in Begriffen und Sätzen als Lehre verdichtet hat, und die als unverstandene Autorität an den Menschen herantritt, ihn oft in Lüge und Knechtschaft verstrickend und ihn hemmend, seine Bestimmung zu erreichen, geht eine zweite Tradition her. Diese tritt nicht ans Licht in Begriffen und Sätzen, sondern lebt im Verborgenen. Sie ist ein Teil des innern Lebens der Menschen. Dieses subjektive Moment im Glauben an Gott besteht in gewissen Regungen des Gefühls.

Alle Zustände des menschlichen Geistes werden durch zwei Faktoren gebildet, durch die Welt, die den Menschen allenthalben umgibt, und durch den Menschen, der mitten in der Welt steht. Die Welt mit ihrer unermesslichen Fülle von Stoff wirkt mit solcher Gewalt auf den menschlichen Geist, dass dieser nicht widerstehen kann. Die gewaltige Wirkung der Welt auf den Menschen nötigt diesen, die Funktionen seines Geistes der Beeinflussung der Welt preiszugeben. Jede Funktion des Geistes passt sich der Einwirkung der Welt in der ihr eigentümlichen Weise an, der Verstand, indem er Begriffe und Urteile bildet,

der Wille, indem er Zwecke setzt, das Gefühl, indem es Stimmungen empfindet. Keine dieser Funktionen würde sich betätigen, wenn nicht die Welt sie durch ihre gewaltige Wirkung zur Tätigkeit zwänge. Anderseits wüssten wir nichts von Erkenntnissen, Entschlüssen und Stimmungen, wenn eben der menschliche Geist nicht derart beschaffen wäre, dass er unter dem Einfluss der Welt mit Notwendigkeit dieselben bilden müsste. Alle Eindrücke aus der Welt, die den Verstand zur Bildung von Begriffen und Urteilen nötigen, die den Willen zur Tätigkeit bringen, so dass er Zwecke setzt, nötigen auch das Gefühl zu den ihm eigentümlichen Betätigungen. Die Betätigung des Gefühls sind die Stimmungen. Sie sind entweder Stimmungen der Lust oder der Unlust. Eine dieser Stimmungen wird von jedem Eindruck aus der Welt, der im stande ist, das Gefühl zu erregen, hervorgerufen. Gleichwie die Verstandes- und die Willenstätigkeit des Geistes ununterbrochen tätig sind, so reisst auch der Faden des Gefühlslebens, die Summe der Stimmungen, nie ab.

Die Stimmungen sind äusserst veränderlich. Aus der Stimmung der höchsten Lust in der einen Stunde kann der Mensch in die tiefste Misstimmung in der nächsten Stunde geworfen werden. Die Zahl der Stimmungen ist um so höher, je reicher die Menge der Einwirkungen von aussen auf das Gefühl und je stärker dessen Reaktionsfähigkeit ist. Die grosse Veränderlichkeit der Stimmungen schon innerhalb eines Tages rührt daher, dass während dieser Zeit so viele verschiedenartige Dinge aus der Welt an den Menschen herantreten und auf ihn wirken. Alle diese Dinge aus der Welt kommen nun an uns heran und werden von uns erfasst nicht als Glieder eines einzigen grossen Zusammenhangs. Könnten wir sie sofort als solche erkennen, so wären sie nicht im stande, verschiedene, einander ganz entgegengesetzte Stimmungen in uns zu wecken, sondern sie würden in uns immer nur eine einzige kontinuierliche Grundstimmung auslösen. Aber die Dinge treten an uns heran als Einzeldinge. Sie kommen jedes für sich aus einem beschränkten Ausschnitt der Welt heraus. Da wir als Menschen selber Einzeldinge sind und uns fortwährend in einem engen, abgeschlossenen Kreis von Anschauungen, Gedanken und Zielen, nämlich unserm individuellen Leben, bewegen, sind wir nicht im stande, jeden Eindruck von aussen sofort ganz in uns aufzunehmen, d. h. ihn in Harmonie mit dem augenblicklichen Stand von geistigen Zuständen in uns zu bringen und ihn so zu beherrschen. Möglicherweise deckt sich der Kreis, aus dem ein Eindruck aus der Welt an uns heran-

kommt, mit dem Kreis, in dem sich unsre eignen Gedanken, Entschlüsse und Stimmungen augenblicklich bewegen, annähernd. Dann sind wir innerlich vorbereitet, das Fremde von aussen zu empfangen. Dasselbe löst in uns die angenehme Stimmung der Lust aus. Wenn uns dagegen das Ding von aussen für seinen Empfang unvorbereitet findet, wenn es uns also überrascht, so empfinden wir es als ein Fremdes und Störendes; es berührt uns unangenehm und wird in uns zu einem Erreger der Unlust, des Missbehagens, der Unruhe. Wir erkennen, dass etwas in uns eingetreten ist, dem wir nicht gewachsen sind. Das Fremde erweist sich vielmehr so mächtig, dass wir spüren, wie es uns seiner Gewalt unterwirft. Wir werden durch seine Gewalt aus dem augenblicklichen Kreis von geistigen Zuständen, der unser Bewusstsein ausmacht, hinausgeworfen. Wir stehen in Gefahr, dadurch unsre Selbständigkeit zu verlieren. Solange wir uns von dem fremden Ding beherrscht wissen, bleiben wir daher unruhig. Die Ruhe und mit ihr das Gefühl der Lust treten erst in dem Augenblick wieder ein, in dem es uns gelungen ist, mit einem höhern Kreis das Neue, das in uns eingetreten ist, zu umschliessen. Ist dies geschehen, so haben wir das innere Gleichgewicht, die Selbständigkeit, den Frieden wieder erlangt. Diese Arbeit ist um so rascher getan, je selbständiger und gebietender der Geist eines Menschen den Eindrücken der Welt gegenüber auftreten kann. Das Neue hat allerdings auf eine kurze Zeit, aber nicht dauernd, die Stimmung des Empfängers zu trüben vermocht. Was da der menschliche Geist erlebt, ist mit dem grossen, starken Strom zu vergleichen, dessen klares Wasser durch das unreine Wasser eines kleinen Zuflusses wohl eine Strecke weit beschmutzt werden kann, bald aber wieder in der ursprünglichen Klarheit weiterfliesst. Der Mensch, der diese Arbeit des Geistes leitet, führt ein selbständiges inneres Leben. Das Schaffen einer höhern Einheit im menschlichen Geist kann aber unter Umständen überhaupt misslingen. Wenn sich das Neue von der Welt her stärker erweist als die augenblicklichen geistigen Zustände des Menschen, und wenn der Mensch überhaupt kein mächtiges beherrschendes Eigenes in sich trägt, dann fällt er in die Abhängigkeit des Fremden. Das bedeutet ein Nachgeben. Dieser Mensch führt kein eigenes Leben mehr. Er wird ein Knecht der Sachen, der Einzeldinge der Welt. Er verliert seine Selbständigkeit und Freiheit. Er hat den geistigen Mittelpunkt seines Wesens verloren, der allein die Macht hat, allem Gut, das aus der Welt eingeht, seinen Stempel aufzudrücken und sich damit zum Beherrscher desselben zu erheben. Wie die Einzeldinge in betäubendem Wechsel den Menschen um-

schwirren, wird der von ihnen beherrschte Mensch ein unsicheres, haltloses, wetterwendisches Wesen.

In dieser Unterordnung der Einflüsse der Welt unter einen geistigen Mittelpunkt im Menschen erwächst der Mensch zur Persönlichkeit. Dabei betätigt er seine Freiheit. Der Mensch ist frei von der Welt, indem er sich über die unzähligen Einflüsse der Welt, die ihn alle zu ihrem Knecht machen wollen, ein Urteil bildet und dieses Urteil dem Schatz seiner Erfahrung einverleibt. Während das Leben des Menschen bis in seine kleinsten Äusserungen hinein als das unfreie Glied eines notwendig verlaufenden eisernen Zusammenhangs innerhalb der Welt erscheint, ist dem Menschen in seinem Geist die Möglichkeit gegeben, sich diesem Zwang der Welt gegenüber als ein freies selbständiges Wesen zu erfassen. Diese geistige Herrschaft und Selbständigkeit gegenüber der Welt kann aber der Mensch nur dann ausüben, wenn er nicht dem Wechsel der Stimmungen, wie sie die Einzeldinge der Welt in ihm hervorrufen und dadurch die Macht über ihn erweisen, unterworfen bleibt, sondern wenn er denselben ein starkes Gegengewicht entgegenstellen kann.

Darum ist es für den Menschen vom grössten Wert, dass ein solcher starker Mittelpunkt in seinem Geist gebildet werde. Die Grundstimmung der Ruhe, der Sicherheit, der Ausgeglichenheit aller Gegensätze, des Friedens, die mächtig genug wäre, den vielen wechselnden Einflüssen der Welt gegenüber und den Stimmungen, die daraus erwachsen, ein starkes Gegengewicht zu bieten, wäre ein solcher Mittelpunkt. Von vornherein ist klar, dass diese Grundstimmung dem Menschen nicht durch Belehrung gegeben werden kann. Soll sie zu einer wirklichen Macht werden, so muss sie im Menschen selber wachsen, indem sich die Mittel, durch die sie gebildet wird, entfalten. Sie wäre ein Stück eigenes Leben des Menschen. Aber der Mensch ist auf dieses Leben der innern Ausgeglichenheit hin geschaffen. Die Möglichkeit zu diesem Leben liegt als Keim im menschlichen Geist verborgen. Alle Anlagen des Geistes oder des Körpers kommen nur zur Entfaltung durch Betätigung. Das Arbeitsfeld für die menschlichen Betätigungen aber ist die Welt. Jedes Ding in der Welt, das der Mensch durch seine Arbeit zu einem brauchbaren Gegenstand umwandelt, hat vorher irgend eine Fähigkeit im menschlichen Geist zur Betätigung zu reizen vermocht.

Darum entsteht auch dieser dem Menschen so notwendige Zustand der innern Ruhe und Sicherheit, diese einheitliche Stimmung des innern Gleichgewichts genau ebenso wie jeder andere geistige Zustand. Der Anstoss zu demselben kommt aus der

Welt, die den Menschen allenthalben unentrinnbar umgibt, seine Möglichkeit aber liegt in einer bestimmten Anlage des menschlichen Geistes, und zwar in diesem Fall des Gefühls. Aber die Einzeldinge der Welt haben die Kraft nicht, diesen Zustand im Gefühl des Menschen zu schaffen.

Ein Einzelding kann wohl der Erreger einer sehr starken und lange dauernden Stimmung der Lust sein. Ebenso vermag die Arbeit im Dienst eines Zweckes, den zu setzen ein Einzelding den Menschen nötigt, wohl ein ganzes Menschenleben auszufüllen. So nötigt die Einrichtung der Familie den Menschen für eine weite Strecke seines Lebens zur Betätigung in einer ganz bestimmten Richtung. Durch die Arbeit im Dienst der Familie sieht sich der Mensch von einem Zweck beherrscht, dem er seine augenblicklichen Begierden, Triebe und Gelüste unterordnen muss. Die Befriedigung dieser Triebe des Augenblicks stellt ihm allerdings immer Gefühle der Lust in Aussicht, die, wenn sie auch noch so kurze Zeit dauern, doch einen mächtigen Reiz auf ihn ausüben. Durch die Arbeit im Dienst des umfassenderen Zweckes, hier der Familie, bändigt aber der Mensch die Begierden des Augenblicks. Indem er ihrem Anreiz zur Befriedigung ausweicht, verzichtet er freiwillig auf viele Momente der Lust. Aber er tut das, weil er im Dienst der Familie die Grundlage und Quelle von dauernderen und grösseren Freuden erkennt. Ebenso dient die Arbeit in einem Lebensberuf und besonders die Zugehörigkeit zu einem mächtigen Volkskörper dazu, den Menschen zu erheben. Das Bewusstsein, einer bedeutenden Lebensgemeinschaft in der Menschheit, die durch die Arbeit an einem bestimmten Zweck zusammengehalten wird, anzugehören, gibt dem einzelnen Menschen eine Bedeutung, die er als Einzelner anderswoher nicht gewinnen könnte. Durch die Arbeit an diesem das Leben beherrschenden Zweck kommt Einheit in das ganze Menschenleben. Der Mensch gewinnt dadurch einen festen Halt und innere Sicherheit. Diese Sicherheit zeigt sich eben in der Stimmung der Ruhe. Aber selbst von diesen Einrichtungen, die von unermesslichem Wert für die Menschen sind, gehen nicht diejenigen Stimmungen aus, die das ganze Leben eines Menschen oder gar das Leben ganzer Völker dauernd und unerschütterlich zu beherrschen und zu tragen vermöchten. Familie, Arbeitsgemeinschaft, Staat wachsen, und es kann von ihnen nicht behauptet werden, dass ihre Veränderung immer eine höhere und edlere Stufe in ihrer Entwicklung bedeute, auf die die Menschheit nun gestiegen sei. Das Leben der Familie können gewisse Ereignisse tief erschüttern, ja sogar vernichten. Der Dienst an der Familie

bringt demnach nicht nur die reinste Freude, sondern auch den tiefsten Schmerz hervor. Ebenso ist das Leben innerhalb der mannigfaltigen Arbeitsgemeinschaften den schwersten Störungen ausgesetzt, wovon die sozialen Kämpfe der Gegenwart ein deutliches Beispiel sind. In Menschen, die durch unvorhergesehene Ereignisse beständig die Erschütterung oder die schwere Schädigung ihrer wirtschaftlichen Stellung vor Augen sehen, setzt sich die Furcht fest. Die Furcht aber ist die unerschütterliche Zerstörerin der Stimmung der innern Ruhe und Sicherheit. Der beständige Kampf um die nötigsten Lebensmittel lähmt die Spannkraft der innern Kräfte des Geistes. Selbst der nationale Staat ist nicht auf ewige Dauer hin gegründet. Auch er ist mächtigen Schwankungen und sogar dem Untergang ausgesetzt. Wenn er dem Einzelnen auch den wirksamsten Schutz verschafft, so kann dieser Schutz doch plötzlich aufhören.

Auch diese bedeutendsten Einrichtungen, die der Mensch innerhalb der Welt geschaffen hat, Familie, Gesellschaft, Staat, sind Einzeldinge. Ein Einzelding ist dem Wechsel und der Veränderung unterworfen wie alles in der Welt. Was aber selbst nicht unerschütterliche Ruhe ist, kann auch im Menschen nie die Stimmung der unerschütterlichen Ruhe und des innern Gleichgewichts hervorrufen.

Gibt es ein Etwas, das nicht Einzelding ist, und dem deshalb die Kraft, jene Grundstimmung im Menschen hervorzurufen, innewohnt? Dies Etwas kann nichts anderes sein als die Welt. Allerdings nicht insofern, als die Welt die Summe der Einzeldinge bedeutet. In dieser Beziehung bleibt der Charakter der Einzeldinge an ihr haften. In dieser Form bedeutet sie den ununterbrochenen Fluss von Werden und Vergehen, die Fülle der Erscheinungen und Ereignisse. Unter dieser Form betrachtet hat sie für den Menschen etwas Furchtbares. Sie ist der grosse Schlund, in den alles Leben eingesogen und der Vernichtung geweiht wird. Der Welt als Summe der Einzeldinge gegenüber erfasst sich der Mensch selbst nur als unselbständiges Einzelding, das von dem beständigen Sturm der Bewegung, der ziellos dahinbraust, rettungslos erfasst wird. Diese Welt führt den Menschen vollständig zur Erkenntnis der eigenen Schwachheit, sie zeigt ihm die ganze Trostlosigkeit seiner Lage, welche die Verzweiflung ist. Sie bewirkt also das Gegenteil der innern Ruhe und Ausgeglichenheit.

Wir haben aber die Möglichkeit, die Welt in einer andern Form anzuschauen. Wir erkennen in dem ewigen Wechsel der Erscheinungen nur den Vordergrund der Welt; wir meinen, dass

hinter dieser Welt der Bewegung ein Träger sei, vor dessen Auge wohl dieser Wechsel vor sich geht, der aber selber von ihm unberührt bleibt. Nämlich die Welt als Ganzes, nicht blos als ein Ausschnitt, wie er sich unsern Sinnen zu erkennen gibt. Die Welt als Einheit, nicht als Summe von Einzeldingen, das All, das Universum. Die Welt als Trägerin alles Lebens, aber nicht selbst Leben, als Trägerin aller Ereignisse, aber nicht selbst Ereignis, als der feste ruhende Grund, auf dem sich das Gebäude der Welt in seinen unübersehbaren Erscheinungen aufbaut. Die Welt als das reine Sein, das Letzte, was wir erfassen können, das wir nicht anders erkennen können, denn als ruhend, in ewigem Gleichgewicht stehend, ewig dasselbe bleibend.

Das Gefühl ist nun der Ort im Menschen, der die Fähigkeit besitzt, die Welt in dieser letzten Form unmittelbar auf sich wirken zu lassen. Indem das All unmittelbar den Ort im Gefühl des Menschen berührt, der zur Aufnahme dieses Anschlags geschaffen ist, bringt es den ihm eigentümlichen geistigen Zustand hervor. Dieser Zustand ist die Stimmung der Ruhe, der Sicherheit, des Friedens. In diesem Zustand sieht sich der Mensch über die Welt der Eizeldinge hinausgehoben. Diese Welt, die in ihm den Wechsel der Stimmungen hervorbringt, ist vor ihm versunken. In diesem Zustand geniesst der Mensch die unmittelbare Berührung mit dem Ewigen. Zu erleben, dass wir mit unserm kurzen Dasein, mit unserm Werden und Sterben, unserm Irren, Suchen und Tasten in der Welt umfangen sind von dem ewigen All, ist uns ein grosser Trost. Wir meinen selbst, dass wir geborgen sind für alle Ewigkeit, dass wir nicht mehr ganz unglücklich werden können. Dieses Erlebnis führt das innere Gleichgewicht, die Ausgeglichenheit unseres Wesens herbei. Wir leben in Abhängigkeit. Nicht aber in der Abhängigkeit von einem unbeständigen Einzelding, sondern in unmittelbarer Abhängigkeit von der Einheit und der Ruhe selbst. Wir sind Knechte des Alls, aber mit dieser Knechtschaft gelangen wir zur Freiheit von der Welt der Erscheinungen. Für diese stehen wir auf einer unerreichbaren Höhe. (Schluss folgt.)

J. Wellhausen's Anmerkungen zu den Johanneischen Schriften.

Von *P. W. Schmidt.*

Auf seine Beiträge zur synoptischen Forschung hat *J. Wellhausen* in zwei Heften reichliche Anmerkungen und Anträge zur Lesung und zum Verständnis der Johanneischen Schriften folgen lassen: „Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium“

und „Analyse der Offenbarung Johannis", beide 1907, Berlin. Zu einigen noch immer umstrittenen Thesen der neueren theologischen Kritik bringt der Verfasser darin manche originale Argumente hinzu; sachlich Neues wird dabei vorzugsweise mit Bezug auf Einzelfragen, zumal der Textkritik, zur Prüfung dargeboten. Auf die viel umfassende Frage nach dem Zweck des Johannes-Evangeliums geht der Verfasser nicht ein. Nur dass diese Schrift in einer ursprünglichen kürzeren Gestalt gegenüber dem Judentum, in ihrer jetzigen bereicherten zweiten Auflage gegenüber der heidnischen Welt ihre Frontstellung einnahm, wird in dieser Hinsicht bemerkt (S. 13f). Ein Satz, der auch hier nur gestreift werden soll mit der Frage, ob nicht ein so umsichtiger und souveräner apologetischer Geist, wie dieser Johannes sich als solchen in allen Partieen seines gewaltigen Werkes erweist, wenigstens in abstracto eher so vorzustellen ist, dass er von vornherein die beiden feindlichen Gegenströmungen zugleich überschaute und ihnen zu wehren unternahm; wozu dann die immer noch streitige Unterfrage hinzukäme, was die eigene Zweck-Erklärung des Johannes (20,31) über sein Hauptanliegen aussagt, über dasjenige Motiv, das ihm von Hause aus die Feder in die Hand gedrückt, das antijüdische oder das andere.

Kain als Vater der Juden? Von den neuen Einzelanträgen W.'s zum Ev. Joh. wird der interessanteste seine Konjektur zu 8,44a sein. Es sei dort zu lesen: „ihr stammt von Kain als Vater", statt: ihr seid vom Teufel als Vater. Damit fiele mit einem Schlage die durch die Jahrhunderte mühselig durchgeschleppte Schwierigkeit am Schlusse des Verses[1]): *ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ*. Das würde dann heissen: Denn ein Lügner ist auch sein (Kain's) Vater d. i. der Teufel; nicht aber, wie von Luther her gewöhnlich ins Deutsche übertragen wird: „Denn ein Lügner ist er (der Teufel) und der Vater derselbigen," nämlich der Lüge, von der eine Zeile vorher die Rede ist. Mit Recht habe *Lachmann* die Auffassung Luthers „keiner Widerlegung gewürdigt" (S. 19); auch 1 Joh. 3,12 schimmere ja das Richtige zu Joh. 8,44a noch durch.

W. beruft sich auf Aphraates, der zu 44a „Kain" gelesen habe. Dessen XVI. Homilie, ums Jahr 345 geschrieben, schliesst nämlich mit einem antijüdischen Passus, in welchem aus dem Munde des Täufers das Wort gegen den fleischlichen Abrahamstolz der Juden

---

[1]) *W. Heitmüller* bei J. Weiss, die Schriften des N. T.'s II 3 S. 256 lässt diesen Vers-Schluss, als rettungslos im Text verdorben, einfach aus, übrigens bei Aufrechterhaltung der alten Deutung von Vs 44 auf den Teufel.

zitiert wird und es dann weiter heisst: „unser Erlöser aber sprach zu ihnen: ihr seid Kinder Kains und nicht Abrahams.“ Zitiert wird dabei das Joh.-Ev. als solches nicht, ganz entsprechend der Gewohnheit des A. bei Benutzung von Evv.-Material (vgl. W. zu Bert's Übersetzung in TU 1888; ThLZ 1889 Sp. 78); und möglicherweise hat umgekehrt eine Reminiszenz an 1 Joh. 3,12 zu seinem eigentümlichen Gebrauch von Joh. 8,44 mitgewirkt.

Wenigstens wird mit dem einen vereinzelten Zeugnis nichts entschieden. Clem. Hom. III 25, sagt W., „muss auch so gelesen haben“, wenn er von Kain sagt: „ein Mörder war er und ein Lügner.“ Aber dass Clem. das dem Ev. Joh. entnehme, steht zunächst nicht da. Nichts hindert anzunehmen, dass er die Anspielung auf den Mörder, welcher log, einfach auf die alttest. Erzählung stützte. Sein eigenes Interesse bezieht sich an der Stelle nur auf die Etymologie des Namens.

Entscheidend dürfte aber sein, dass nicht nur Syrsin und D, die doch sonst manche Variante zur Erleichterung des Verständnisses schwieriger Stellen bereit haben, sondern auch Origenes und Tertullian von einer Deutung auf Kain schlechterdings nichts wissen, sondern beide aus der Joh.-Stelle ausschliesslich den Teufel als Vater der ungläubigen Juden herauslesen: Tertullian mehr beiläufig an drei Stellen (de cor. 7 und adv. Prax. 1. und 22), Origenes dagegen in den langatmigen Ausführungen seines Joh.-Kommentars z. d. St. (ed. Preuschen 1903, besonders p. 353). Demnach wird das Textzeugnis des Aphraates eine Singularität darstellen, die besonders wenig verschlägt, da auch sein Evangelien-Gewährsmann Tatian, soweit ersichtlich, die übliche LA vertritt.

Kommt hinzu, dass die Hinnahme seines Zeugnisses einen empfindlichen Schnitt in den Text verlangen würde, zu dem kein handschriftlicher oder patristischer Wink ermuntert. Die Worte Vs 44c nämlich: „Wahrheit ist nicht in ihm; wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenen“ passen, wie W. selber hinzufügt, nicht auf Kain, sondern nur auf den Teufel und müssen deshalb — interpoliert sein.

Aber passt denn der *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* auf Kain? „Der Urmörder“, übersetzt W. Soll das nur heissen: der erste Mörder, dann wäre der griechische Ausdruck dafür schwer verständlich — warum nicht einfach *ὁ πρῶτος ἀ.*, wie bei Pl für Adam *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*? Wogegen die Andeutung: Menschentöter von Anbeginn (oder „im Prinzip“) mit *ἀπ' ἀρχῆς* gut griechisch gegeben ist, aber wiederum nicht auf Kain passt, sondern nur auf den Teufel (vgl. 1 Joh. 3,8 *ὁ διάβολος ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει*), der als Verführer Adams nach Gen. 3,1 fg der Menschheit den

Tod von Anbeginn gebracht hat — eine Vorstellung, die Röm. 5,12fg vorausgesetzt ist; und wie stark das Johanneische Denken von dem Paulinischen abhängt, ist ja nur noch nicht überall genügend erkannt.

Endlich erkannte wiederum natürlich W. selbst, dass, um Vs 44 auf Kain zu deuten, der ganze Passus Joh. 8 von Vs 37 an einer Scheidung in Echtes und Unechtes unterworfen werden müsste. Das springt zumeist bei V 42 in die Augen. Gott ist euer Vater wahrlich nicht, sagt da Jesus, wie ihr euch rühmt: ich selbst bin aus Gott und bin von ihm gekommen; aber ihr (Vs 44a) — von Kain? Ist Gott und Kain ein Gegensatz, den ein Johannes bilden könnte? Gott und der Teufel, ja. W. will denn auch von der Textbereinigung zu dem genannten Abschnitt die Hand lassen; und es wird wohl zu 44d entweder bei dem Verzicht W. Heitmüller's oder bei der Übersetzung sein Bewenden haben, die *Weizsäcker* in der Nachfolge Luthers durch eine ganze Reihe von Auflagen seines deutschen N. T's. festhielt und auch *H. J. Holtzmann* HK IV² S. 137 exegetisch vertritt: „Denn er, der Teufel, ist ein Lügner und der Vater davon", nämlich des ψεῦδος, von dem soeben die Rede war. Holtzmann weist dabei auf eine ähnliche kleine stilistische Nachlässigkeit Joh. 9,31 hin; klein ist dieselbe — 8,44 am Schlusse — wirklich nur.

Unter den **Umstellungen**, die unser kanonischer Joh.-Redaktor an der ursprünglichen Abfolge der Teile vorgenommen habe (dagegen u. A. *Jülicher*, Einl.⁵ S. 353 f), interessiert die am meisten, welche die Kapp. 5—7 betreffen soll: Kap. 5 habe seine ursprüngliche Stelle zwischen 6 und 7 (S. 15*—19). Denn 5 spiele in Jerusalem, und 6 wird Jesus und mit ihm 5000 Leute ohne Übergang nach dem peräischen Seeufer versetzt. Umgekehrt sei J. Kap. 4 in Galiläa, darauf habe 6 zu folgen, während nach 5 jedenfalls 7 geschrieben sei, das Vs 1 mit der Fortsetzung der Wanderung Jesu in Galiläa einen naturgemässen Fortschritt bezw. Gegensatz zu seinem judäischen Aufenthalt Kap. 5 biete und dann mit Vs 2 wieder auf Jerusalem zurücklenke. Die schriftstellerische Absicht des zweiten Herausgebers bei dieser Umstellung sei leicht zu erkennen: Beseitigung der Differenz, die in betreff der Zeitdauer des öffentlichen Wirkens Jesu zwischen den Synoptikern und dem vierten Ev. herauskäme, wenn nach dem letzteren drei Osterfeste in diese Wirksamkeit hineinfallen (W., S. 17 f).

Was wird da erst für eine Umstellung nötig, wenn man der

*) Auf S. 15 Zeile 20 bei W. lies 6 statt 5.

sogen. Tempelreinigung, die nach Joh. 2,13f hingerückt, ihren „ordentlichen" Platz wieder zu gewinnen sucht. Dürfte man wirklich eine Art von biographischem Masstab, der begreifliche, zusammenhängende Ort- und Zeitverhältnisse für das Einzelne wie das Ganze bedingt, an dieses Werk anlegen, so wäre doch schon dieses eine Vorkommnis auf dem zweiten Blatt desselben eine Anomalie, die „auch einem unordentlicheren Schriftsteller nicht zuzutrauen, als der vierte Evangelist es ist" (S. 19). Von 1,19 bis 2,12 hat Jesus nur Verherrlichung erfahren, vom Täufer, von Petrus und Andreas, von Philippus und Nathanael, und auch das Kana-Zeichen erwirkt ihm nur Herrlichkeit für seine Person und Glauben bei Volksgenossen. Und nun sofort ein Geisselschwingen und gewaltsames Eingreifen im Volksheiligtum, ohne Vorhergang irgend einer zurechtweisenden Arbeit an diesem Volk und seinem Tempel. Und dann 2,18. 21 die Ankündigung seines gewaltsamen Todes von der Hand der Juden, nachdem noch kein Wölklein von Konflikt aufgestiegen? Das 4. Ev. müsste ganz und gar, mit Ausnahme etwa der drei letzten Kap., umgearbeitet werden, wenn Masstäbe chronologischer Erzählung auch hier statthaft wären. Aber es ist überhaupt gar nicht „unordentlich", sobald es unter dem Gesichtspunkt der logischen Ordnung gelesen wird, die es sich schon auf den ersten Seiten deutlich genug ausbittet (vergleiche ein Beispiel solcher Dispositionsversuche bei *Grill,* Entstehung des 4. Ev's. 1902, I S. 4—31, u. A.). Zur Apc. sagt W., sie sei kein Drama, sondern ein Bilderbuch. Diese gute Einsicht sollte nur auch auf das Ev. Joh. übertragen werden; und es würde einleuchten, dass die Arithmetik gegenüber den Festen bei Joh., im Vergleich mit den andern Evv., der Vorlage überhaupt nicht adäquat ist. Dieses Buch bringt der Feste viele um seines einzigartigen Inhaltes willen, welches der grössesten Festzeit der Menschheitsgeschichte und der in ihr aufgeschlossenen Offenbarungsgeschichte gilt. Aber die Daten werden nicht vergleichend ausgerechnet, sondern sie dienen dazu, die Ideen zu illustrieren, auf deren Abfolge die Disposition allein gerichtet ist, und tun das z. B. am Anfang und am Schluss der Reden vom Lichte und vom ketzerischen Trug Kapp. 8—10 in sinnigster Weise, wenn diese Reden von den beiden Lichterfesten Laubhütten 7,2fg. und Tempelweihe 10,22 eingerahmt werden. Und wenn Joh. den Schauplatz von Jesu Erscheinung vorzugsweis nach Judaea verlegt, teils im Anschluss an lukanische Vorangänge (Lc 24 vgl. 13,1. 4.34; etwa auch 10,38 fg), teils um der Feierlichkeit dieses Ortsrahmens willen im Vergleich zu dem Gelil haggojim, so

zögert er nicht, für einen neuen Gedanken einen neuen Schauplatz zu improvisieren, wenn auch das vorangehende Gedankenbild in eine ganz andere lokale Umgebung eingezeichnet war. Kap. 6 bringt zuerst die wunderbare Speisung der vielen Hungernden als Illustration zu dem Gedanken: Christus die wahre Speise des Geistes wie die wahre Quelle der Kraft (Kap. 5). Dazu passt am besten das Hungerland, in welchem nach synoptischer Überlieferung die Gerasener den ihnen unheimlichen Wundertäter um seine Abreise bitten müssen, um nicht weiter zu verarmen. Darum beginnt Kap. 6 am „jenseitigen Seeufer", ohne dass es den Verfasser und, wie er meint, seine Leser im geringsten stört, wenn er zuvor einen judäischen Abschnitt gebracht hat.

Erweiterungen. W. *Soltau* St Kr. 1908 II S. 203 will keine Betrachtung des 4. Ev.'s mehr als wissenschaftlich gelten lassen, welche nicht mindestens die Scheidung eines Protevangeliums Joh. und des kanonischen anerkenne: zumal die längeren Reden seien spätere Einlagen, auch 14, 1—29.

W. rechnet zu letztern vorzugsweise Kapp. 15—17. Kap. 14 schliesse mit der Aufforderung zum Aufbruch vom letzten gemeinsamen Mahle Jesu mit den Seinen; aber erst 18,1 erfolge dann dieser Aufbruch. Schon um dieses äusserlichen, aber „entscheidenden und zwingenden" Grundes willen sei, was zwischen 14,31 und 18,1 steht, als Einfügung von zweiter Hand zu erkennen.

Zunächst eine Bitte, nämlich um kritische — Nachsicht für das „Abschiedsgebet" Kap. 17, auch wenn es den wirklichen Aufbruch um einige, freilich recht inhaltreiche Minuten aufhält. Auch innerhalb reinster Historie sollte eine solche Wendung der Erzählung, vom Inhalt der Gebetsworte ganz abgesehen, nicht stören. Bleiben also Kapp. 15. 16 im kanonischen Text übrig: stören die nun wirklich? Sie sollten nach Absicht des Evangelisten das Wenige bieten (*οὐ πολλὰ*[1]), was er laut 14,30 noch mit seinen Jüngern zu reden hat, bevor er dem „Herrscher der Welt" und seinen menschlichen Organen, die schon auf ihn lauern, Rede stehen wird. Es geht an's Scheiden. Haltet an mir fest, so sagt (15,1—16) der Scheidende, wie die Reben am Weinstock, auf dass ihr auch unter einander in Liebe verbunden bleibet, auch wenn (15,17—16,4) eine hasserfüllte Welt euch verfolgen und ausstossen wird. Dass ich in äusserlich sichtbarer Gestalt nicht mehr bei

[1]) Bei Syrsin fehlt freilich *πολλά*, und ist da „sicher nicht ausgelassen"; aber selbst D bringt es wieder und entkräftet damit die Syrer-Variante.

euch sein werde, ist euch zum Heil; denn nun wird der Geist der Wahrheit, der Fürsprecher, euch zu Geistesmenschen erheben, und euch erst noch die volle Wahrheit erschliessen, die euch in mir von Gott gegeben ist 16,5—15. Auf die leibliche Trennung wird bald ein freudig Wiedersehen folgen vor dem Angesicht des Vaters — dann, wenn das Gleichnis aufhört und ich nicht mehr für euch bittend bei dem Vater eintreten muss, von dem ich ausging und zu dem ich jetzt hingehe (16,16—28). Und auf ein letztes Glaubensbekenntnis der Getreuen (29—31): Die nächsten Stunden bringen euch Drangsal und Flucht in jäher Zerstreuung, von meiner Seite hinweg; seid gefasst darauf, doch seid getrost und habet Frieden: an welchen ihr glaubt, der ist der Welt Überwinder (32. 33). Könnte der Johanneische Christus ungefähr so nicht zu den Seinen noch ein letztes Wort gesprochen haben, auch in der ausgeführteren Weise des kanonischen Textes von Kapp. 15. 16, selbst wenn das „Stehet auf" von 14,31 auch schon ausgeführt worden wäre? Nein, starke Schwierigkeiten oder gar Unmöglichkeiten in der äusseren schriftstellerischen Ordnung liegen gerade hier nicht vor, gerade im Unterschied von anderen Partieen, wo historische Anschaulichkeit völlig versagt.

Aber dafür vielleicht erhebliche innere, gedankliche Störungen der schriftstellerischen Einheit? Dazu bringt W. bemerkenswertes bei; und die Art, wie W. jene Störungen erklärt, liegt meines Erachtens in richtiger Linie. Darüber noch ein Wort.

Verhältnis von Ev.-Joh. und 1 Joh. Als auffallend hebt W. in 15,11; 16,20—22. 24 (vgl. auch 17,13) den Gebrauch von χαρὰ im Sinne des höchsten religiösen Guts hervor = 1 Joh. 1,4 (2 Joh. 12) und des κόσμος als offensiv feindselige Macht (in 15,18 f, 16,8. 11. 33 (vgl. auch Kap. 17) = 1 Joh. (vielfach), während 14,19. 31 „der κ. blind, aber neutral ist und die Feinde die Juden sind." Die Würdigung dieser Bemerkungen würde zu weit ins Einzelne führen.

Aber von dem Abschnitt 16,16—28 ist wenigstens soviel zu sagen, dass stellenweise von einem Wiedersehen auf Erden die Rede zu sein scheint, wenngleich der Schluss dieses Abschnitts, zumal Vs 28, wieder ganz davon absieht und zu der Anschauung zurücklenkt, die 14,19 waltet (das θεωρεῖν als inneres Erlebnis W., S. 12).

Und das ist nun für das Verständnis des 4. Ev.'s entscheidend, dass der, bei einem und demselben Schriftsteller schlechterdings unmögliche Widerstreit von Ablehnung und Mitverkündigung einer Parusie-Hoffnung äusserlicher Art aufgelöst werde in der Erkenntnis, dass unser Joh.-Ev. einige ins Synoptische zurück-

weisende Änderungen und Erweiterungen erfahren hat und zwar mit grössester Wahrscheinlichkeit von der Hand des Vf.'s von 1 Joh. oder doch aus seinem geistigen Lebenskreise heraus. Für Stellen wie Joh. 5,27—29; 6,39, 40. 44. 54, 12,48; 14,3 ist das, was W. hier vertritt, — und unter der gleichen Voraussetzung, dass 1 Joh. von einem anderen und zwar späteren Autor — sonst auch vorgetragen worden. Der Hinzutritt von W. zu dieser Auffassung wird hoffentlich in der ntl. Jsagogik gute Folgen haben. Nur dürfte der Umkreis jenes fremden Hineinwirkens in den ursprünglichen Joh.-Text bei W. zu weit gefasst worden sein und man wird denselben auch in Bezug auf Kap. 15—17, zu denen W. förderliche Beobachtungen beibrachte, mit gutem kritischem Gewissen auf Einzelheiten beschränken dürfen.

Zur Apc. Auch in betreff der Offenbarung Johannis teilt W. die neuere Auffassung: nicht einheitlich, sondern eine Sammlung; und teilweise gar nicht christlicher, sondern jüdischer Untergrund.

Letzterer gebe sich als solcher da zu erkennen, wo entweder die Szene in Judäa bezw. Jerusalem spielt (was freilich nur 11,1. 2 und 12, 1—17 der Fall sei) oder sich grimmiger Römerhass zeigt in Stücken, die vor der Zeit Domitian's, besonders vor dessen späterer Regierungszeit entstanden sind; denn auf christlicher Seite sei ein solcher Hass vor dieser Periode nicht „motiviert". Hervorgehoben sei hier besonders, dass auch W. eine christliche Deutung des Abschnitts 12,1—14, der übrigens für einen zweiteiligen erklärt wird (1—6, 7—14), für ganz ausgeschlossen hält; ein Urteil, das nun hoffentlich bald Gemeingut aller Interessenten wird. Christlich ist nach W. weder die Vorlage von Kap. 11 noch der Kern von Kap. 13 noch 17,1—10, wahrscheinlich auch nicht 17,11—18 u. A. Sehr richtig ist auch, dass der erste Reiter Kap. 6 weder der jüdische noch gar der christliche Messias sein kann (W., S. 10); denn dieser „hat keinen Bogen und kommt nicht im ersten Akt des Buches, sondern im letzten." (Eine Deutung des Reiters gibt W. nicht; sonst wurde der Parther vorgeschlagen, der Erbfeind; der hat einen Bogen und passt als Kollektivum gut zu den drei Abstrakten Krieg, Hunger und Pest.)

Was dann aber die Nicht-Einheitlichkeit des Buches angeht, so deutet W. mit einem gelegentlichen Wort vom „Geröll" (S. 14) kräftig an, dass wer die ursprünglichen Vorlagen aus den zusammenfügenden Zutaten des Redaktors hervorsuchen will, sich zu ganz ungewöhnlich weitgehenden operativen Eingriffen in den Text entschliessen müsse. Es ist unmöglich, von den zahlreichen

hieher gehörigen kritischen Vorschlägen, die ja naturgemäss fast immer auch exegetische Arbeit darstellen, ein Exzerpt zu geben; was W. vorträgt, ist selbst nur ein ganz gedrängter Auszug aus einer umfassenden Arbeit von substantiellster Art. Nur zum Zeichen des Interesses an den neuen Vorschlägen ein Beispiel eines solchen, dem zu folgen Schwierigkeiten hat.

Kap. 11,1—13, das bisher als Jerusalemisches Orakel und also meist als ein zusammengehöriger Abschnitt galt (nicht bei *Bousset,* Komm. S. 373 f) bestehe aus zwei Stücken:

Vs 1—2, die wirklich auf Jerusalem gehen, auf das belagerte Jerusalem von vor 70 oder 70 und von einem zelotischen Propheten herrühren, der die Zuversicht ausspricht, dass die Römer den inneren Tempel nicht einnehmen werden; „die an den Tempel sich klammern, die sind der messianische Rest und der Same der Zukunft" (S. 15);

Vss 3—13 aber, die ein Stück für sich darstellen, gehen ursprünglich auf Rom und verkündigen eine dortige Busspredigt des Elia; und für sicher der Vorlage angehörig sei von Vs 3 bis Anfang von Vs 10 nur folgendes anzusehen:

> [3] Und ich lasse meinen Strafprediger 1260 Tage im Volk als Propheten auftreten. [7] Und wenn er seine Strafpredigt beendigt hat, so führt das Tier aus dem Abgrund mit ihm Krieg und überwindet und tötet ihn. [8] Und seine Leiche auf der Strasse der Stadt [9] sieht man viertehalb Tage liegen [10] und freut sich darüber und hält Gelage etc.

Die „grosse Stadt" 11,8 sei also ganz sicher, „wie immer", Rom (Verhandlungen ebendarüber in neuerer Zeit bei Vischer, Voelter, Spitta). Aber schon Bousset Komm. S. 379 weist auf ein dreimaliges Jerusalem als die grosse Stadt in den Sib. hin: V 154, 226, 413 (und auf Analoges bei Appian, Plinius, Josephus), von der schwankenden LA Apc 21,10 abgesehen. — „Dass sich die Juden zum Gott des Himmels bekehren sollen (11,13) ist Unsinn." Warum?, wenn die Voraussetzung, die bei nicht so stark dezimiertem Text doch nahe liegt, zutrifft, dass von einer bevorstehenden Anarchie in dem Jerusalem die Rede ist, das ein Sodom geworden (also nicht wohl in diesem Zusammenhang die heilige Stadt heissen kann; *Düsterdieck*) und seiner eigenen Söhne eine Menge an der gottlosen Zuchtlosigkeit selbst teilnehmen sieht („Gott des Himmels" Esr 1,2; Neh 1,4 f; Dan 2,18. 44 — Apc 16,11).

Bleibt aber auch 11,3—13 auf Jerusalem gerichtet, so wäre von da aus die Zusammengehörigkeit mit Vss 1. 2 ermöglicht, auf die 10,9 hinweist mit dem „Büchlein", das dem Apokalyptiker das

Innere werde ergrimmen machen (vgl. Vs 3fg.), im Munde aber zuvor süss wie Honig sei (Vss 1. 2). Auch dieser Hinweis 10,9 müsste um der kritischen Trennung in Kap. 11 willen der zusammenfügenden Arbeit der Redaktion allein zugeschoben werden — eine etwas weit hergeholte Ezechielische Copula für diesen redaktionellen Zweck.

Doch möchte das sein, ebenso auch die Zusammenziehung der zwei Zeugen, Elia und Mose, auf den einen, den ersteren, — vgl. W., S. 17 —, „da Mose so wie so zurücktritt."

Aber diese Zusammenziehung ist doch nur nötig, um in des einen Jona Busspredigt in Ninive eine Deckung zu haben für den fremdartigen Gedanken: Elia-Bussprediger in der heidnischen Hauptstadt. Und es handelt sich hier nicht wie bei Jona um ein Stück irdischer „Geschichte", sondern um eine Parusie vom Himmel her, um die Parusie des Gottesmannes, der die Prophetie verkörpert, wie sein Gefährte im bisherigen Text das Gesetz. Und diese Parusie soll ein Jude in — Rom erwarten? Dazu hat Mal. 3,23f die Juden doch nicht angeleitet. Endlich: „ein von „grimmigem Zorn" gegen Rom erfüllter Jude soll in der Zeit, um die es sich hier handelt, die fromme Zuwendung des Grossteils der Römer zum Gott des Himmels verkünden? — Der Schnitt in den Text müsste noch weiter gehen, wenn die neue Deutung sich durchsetzen sollte! Ein leises Zögern der Zustimmung wird aber gerade am Platze sein, wo mit so grosser Bestimmtheit entschieden wird: das gehört aus dem ursprünglichen Text hinaus; ganz so, wie wenn es z. B. in W.'s „Einl. in die 3 ersten Evv." (S. 9) mit Bezug auf die Leidensweissagungen Jesu umgekehrt heisst: „die muss man stehen lassen, wie sie lauten" — wo für ein Nachdunkeln derselben ex eventu unwiderlegte, höchst einfache Gründe oft genug vorgetragen wurden. Aber jede verständliche Pragmatik des betreffenden geschichtlichen Verlaufs macht ein solches Konservieren freilich unmöglich.

Bücherschau.

D. *Karl Marti*, o. Prof. d. Theol. an der Universität Bern, **Geschichte der Israelitischen Religion**, 5. verbesserte und vermehrte Auflage von Aug. Kayser's Theologie des Alten Testaments. 8° X 358 S. Strassburg, Friedrich Bull, Verlagsbuchhandlung, 1907. Mk. 4.40 = Fr. 5.90.

Dieses Buch braucht, zumal schweizerischen Theologen, nicht mehr empfohlen zu werden. Es ist — hoffentlich — bekannt genug. Auch die Tatsache, dass von einem wissenschaftlich-theologischen Werk im Zeitraum von

13 Jahren (1894 erschien seine 2. Auflage, die erste von Prof. Marti besorgte, eine völlige Neubearbeitung) vier Auflagen nötig werden, spricht wahrlich genügend für seine Beliebtheit. Ich will nur beifügen, dass die 5. Auflage mir *noch* mehr Freude bereitet hat, als die bisherigen. Die neuesten Arbeiten auf dem Gebiete sind natürlich berücksichtigt.

Der Verfasser nennt sein Werk bescheiden ein Studentenbuch. Dass dieser Name nur ja nicht missverstanden werde! Es ist mit nichten etwa ein trockenes Einpaukbuch; sondern jener Ausdruck will besagen dass das Buch, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, „eine möglichst klare, einheitliche Darstellung" bietet, „welche eine umfassende Einführung in das Verständnis vom Werden und Wachstum sowohl als auch vom Wesen der israelitischen Religion liefert; für ein solches aber schickt sich weder ausgedehnte Polemik noch vollständige Aufzählung aller verschiedenen Ansichten." In diesem Sinne ein Studentenbuch, das heisst also ein Buch gerade auch für den praktischen Pfarrer. Es ist sehr verständlich geschrieben, sein Lesen ein Genuss. Ich wüsste für den Pfarrer, der eine zusammenfassende Darstellung des Bildes wünscht, das die heutige historisch-kritische Theologie von der alttestamentlichen Religionsgeschichte erarbeitet hat, kein anderes auch nur entfernt so geeignetes Buch.

Besonders erfreulich ist des Verfassers feines Sensorium dafür, wo unter dem vielgestaltigen archäologischen Wust von religiösem Beiwerk und Äusserlichkeiten der Puls echter, lebendiger *Religion* schlägt, an der wir auch noch etwas haben. Er weiss, was Religion ist! Was das ssgen will, versteht, wer so die unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Untersuchungen und Kongressverhandlungen u. dgl. ein wenig verfolgt. Hat doch in Bezug auf letztere jüngst ein Witzbold als grösste Sensation versichert, es habe sich wirklich und wahrhaftig ereignet, dass auf einem religionswissenschaftlichen Kongress einmal tatsächlich von Religon gesprochen worden sei! Umgekehrt ist seiner Zeit von einem heissblütigen Nur-Wissenschafter die Behauptung getan worden (wörtlich habe ich sie nicht mehr im Gedächtnis): Wenn ein Theologe nur ein Jahr lang im praktischen Pfarramt gestanden habe, so sei er für die Wissenschaft verloren. Das vorliegende Buch ist der schönste Beweis dagegen. Sein Doppelvorzug ist eben der: Nüchterne, unbestechliche Wissenschaftlichkeit, fern von jeder erbaulichen Phrase, aber dabei treffendes Verständnis für die Wirklichkeiten der Religion. So ist das Buch im besten Sinne des Wortes auch ein erbauliches.

Die Zumutungen der Panbabylonisten, die, weil (was übrigens noch mehr als fraglich ist) in der altbabylonischen Astalreligion gewisse monotheisierende Spekulationen sich finden sollen, die ganze israelitische Religion von dorther ableiten, weist Marti überaus treffend schon mit der einfachen, aber grundrichtigen Bemerkung ab, dass dabei Theologie und Religion verwechselt werden. — Aus der ersten wird niemals die zweite. Auch wenn das Volk Israel ganz mit babylonischen Theologumena aufgefüttert worden wäre, so bliebe doch noch sein eigenster Besitz und sein einzigartiger, unerklärter Vorzug: die wirkliche *Religion*, die in seinen Frommen *lebte*. Es ist wahrhaftig ein Jammer: Jetzt wo endlich die Theologen notdürftig zu begreifen angefangen haben, dass Theologie und Religion, Sätze und lebende Frömmigkeit

zweierlei sind, und niemals das zweite aus dem ersten entstehen kann, so wenig als eine Frühlingsblume aus einem Botanikbuch, da kommen nun die *Religions*wissenschafter und haben als wahrer lucus a non lucendo davon wieder keine Ahnung.

Nein, das allerschönste an Prof. Marti's Buch ist, dass, nachdem man diese flotte und klare Darstellung der Entwicklung der israelitischen Religion von ihren niedersten Anfängen bis zu ihren Höhepunkten durchgelesen hat, man sich sagen muss: So, jetzt weiss ich vieles, nur das eine ebenso wenig als vorher: Woher und wieso diese hohe, echte, wirkliche Religion entstanden ist, die in so und so vielen alttestamentlichen Frommen lebte. Das will und kann das Buch als echt wissenschaftliches gar nicht erklären. Das ist eben das Geheimnis der Persönlichkeiten, der transzendete Quell aller geistigen Wirklichkeit, Offenbarung.

Benken (Basselland). *J. Wirz.*

D. Leopold Schultze, weil. Generalsuperintendent der Provinz Sachsen, **Kirchliche Bausteine.** Zeugnisse von Licht und Recht der evangelischen Kirche. Aus den nachgelassenen Reden und Abhandlungen gesammelt von Professor J. L. Schultze. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 8° XXIV 520 S. Halle a. S. C. Ed. Müller's Verlagsbuchhandlung. 1908. Geb. 5 Mk.

Wer erfahren will, wie ein preussischer „Kirchenfürst" denkt und redet, greife zu diesem Buch. Er wird einen geistvollen Mann finden. Uns schweizerische Diener am Wort stösst der juristische, alttestamentliche Kirchen- und Amtsbegriff und das absolute sich Anklammern an diese Formen und Formeln; das erscheint uns als Kleinglauben, der sich ohne diese Stücke nicht mehr traut, durchzukommen. Das Wertvollste dürften die historischen Festpredigten sein. *A. W.*

Bekanntmachung der Karl Schwarz-Stiftung.

Das *Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung* hat sich nach der im November 1907 zuletzt erfolgten Ausübung des Preisgerichtes durch *Cooptation der Herren Professor D. Paul Schmiedel*-Zürich und *Oberhofprediger Kirchenrat Paul Graue*-Meiningen ergänzt.

Zur Bewerbung um den am 19. November 1910 zu vergebenden Preis (500 Mark) wird das Thema gestellt:

„Adolf Hilgenfelds Bedeutung für die Erforschung des Neuen Testaments."

Nach der Stiftungs-Urkunde soll sich „die Konkurrenz nicht auf die im praktischen Amte stehenden Geistlichen beschränken, sondern eine ganz freie sein." Die Arbeiten sind bis zum *1. Juli 1910 in deutscher Sprache, nicht von der Hand des Verfassers deutlich geschrieben, mit einem Motto versehen* und *unter Beifügung des Namens des Verfassers in verschlossenem Umschlag, auf welchem das Motto der Arbeit angegeben ist, an Oberpfarrer Oskar Müller in Gotha* (Thüringen) einzusenden.

Sämtliche Arbeiten bleiben Eigentum der Verfasser und können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden.

Nähereres durch die Redaktion. Vgl. das nächste Heft der Schw. th. Z.

Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Reformation.

Von D. *K. G. Götz* in *Basel.*

(Schluss)

Nach dieser Revision von 1752 trat ein längerer Stillstand ein als je zuvor. Zwar wurde bereits 1784 ein Anlauf zur Erneuerung der Agende genommen [1]). Als die alte Auflage bis auf einige fünfzig Exemplare vergriffen war, einigte sich das gesamte Ministerium in der Ansicht, es müsse nicht nur eine neue Auflage veranstaltet, sondern auch allerhand in Ansehung des Inhalts und Ausdrucks geändert werden. Es wurde daher jedes Mitglied aufgefordert, bis Pfingsten 1785 seine Bemerkungen schriftlich einzusenden, und der Antistes Merian ersucht, eine Sammlung von Festgebeten zu verfassen, welche dem neuen Agendbuch einverleibt werden könnten. Weiterhin wurde ein Ausschuss bestellt, um die Verbesserungen auszuarbeiten. Aber seine Tätigkeit hörte bald auf, weil unsere gnädigen Herren zugleich mit der Agendenrevision die Einführung der Sprengischen Uebersetzung der Psalmen Davids verlangten und ein ehrwürdiges Ministerium hierauf nicht eingehen wollte, indem es zwar die Verbesserung des Kirchengesangs auch nötig fand, jedoch die Einführung jener Psalmen nicht anraten wollte, da derzeit an guten und geistreichen Gesängen kein Mangel sei. Da kein Teil nachgeben wollte, so zögerte sich die Ausführung hin, und endlich fielen wichtigere Ereignisse ein, die lange Zeit nicht mehr an dieses Unternehmen denken liessen.

Erst am 8. März 1814 konnte Antistes Merian wieder im Kirchenrate darauf hinweisen, dass der ganze Vorrat von Agendbüchern ausgegangen und eine neue Auflage nötig sei. Er bemerkte gleich, dass sich dabei die Frage erhebe, ob die Liturgie unverändert bleiben oder nur etwas verbessert oder ganz umgeschmolzen werden solle [2]). Bald darauf, am 22. April, trug er die Angelegenheit auch dem Konvent der Geistlichkeit vor und erklärte, dass es sich vornehmlich handle: 1) um Verbesserung und Vermehrung der Gebete vor und nach den Sonntags- und Wochenpredigten, Kinderlehren, Betstunden, damit durch schickliche Abwechslung die Erbauung gefördert werde, 2) um Verbesserung der Formulare für die h. Handlungen und um Beifügung eines Konfirmationsformulars, 3) um Schaffung der bisher mangelnden Festgebete. Weiterhin erwähnte er, dass 1785 der Aufforderung an das ehrwürdige Ministerium, seine Ansichten und Vorschläge über

[1]) Vergl. Acta Eccles. VI, 30. Nov. 1784. 27. Sept. 1785. 20. Febr. 1786. 23. Mai 1786. 22. Nov. 1786. 22. Aug. 1787. 24. Febr. 1789.

[2]) Vergl. die Acta ecclesiastica am betr. Ort, ebenso für das Folgende.

den wichtigen Gegenstand einzusenden, nur die Herren fratres von der Landschaft, aber nicht die Mitglieder des ministerium urbanum entsprochen hätten. Endlich sprach er sich dahin aus, dass er das Geschäft nicht allein auf sich nehmen könne, sondern die Beihilfe einiger Mitglieder des E. Ministeriums sich verspreche. Worauf das Ministerium einhellig die Nützlichkeit der vorgeschlagenen Verbesserungen und Vermehrungen erkannte, viro pl. venerando Gnade, Kraft und Segen von Gott in der heilsamen, gemeinnützigen Unternehmung wünschte, und es ihm überliess, sich selbst Helfer beizuordnen. Das Geschäft scheint dann zunächst den gewünschten Fortgang genommen zu haben. Bald aber erkrankte der Antistes und musste die Sache einer Kommission überlassen, bestehend aus dem venerandus pastor Petrinus Burcard, Gymnasiarch Miville, Archidiaconus Stückelberger. Im Juli 1815 hatte diese die Arbeit getan bis auf die Konfirmationshandlung und Kollekten und konnte ein Projekt, das im Kirchenarchiv erhalten ist, zur vorläufigen Begutachtung dem Ministerium in Stadt und Land vorlegen. Letzteres begnügte sich mit dem Dank für die bisherigen Bemühungen und der Anwünschung göttlichen Segens zur Vollendung des Entwurfs. Am 16. April 1816 musste indes ein neues Kommissionsmitglied zum Ersatz für den inzwischen verstorbenen Archidiakonus Stückelberger gewählt werden, was geschah in der Person von Niklaus Von Brunn, den uns unlängst Zäslins Biographie wieder näher gerückt hat. Von Brunn verfasste das noch fehlende Konfirmationsformular. Indes ist die übrige Angelegenheit noch längere Zeit nicht zu Ende geführt worden; wahrscheinlich weil bald darauf wieder Todesfälle von Mitarbeitern dazwischen traten, nämlich der des inzwischen zum Professor der Theologie vorgerückten Miville und der von Antistes Merian. Erst unter Merians Nachfolger Hieronymus Falkeisen gelang es endlich im Jahre 1826 die neuerstellte Liturgie einzuführen [1]), nachdem der Entwurf im Kirchenrat schliesslich noch ziemlich beschnitten worden war. Desselben letzter Entscheid ging nämlich dahin [2]), dass die *alten* Sonntagsgebete beibehalten und nur je *ein* Gebet für den Sonntag vor und nach der Predigt aufgenommen, sowie alle unnötigen Kollekten weggelassen werden sollten.

Demgemäss finden wir in der Liturgie von 1826 alle die Kirchengebete von früher zunächst, aber doch auch einige neue, so das schwungvolle Gebet für die Sonntagsfrühpredigt: „Preis und Dank bringen wir Dir, dass Du uns die Gnade verliehen hast“ usw.

[1]) Ihr Titel ist: Gebete und h. Handlungen für die Kirche des Kantons Basel, Phil IV, 6. Gedruckt bei Wilh. Haas 1826.

[2]) Vergl. Acta ecclesiastica vom 10. Dez. 1825.

Es stammt von dem genannten Miville [1]) und spiegelt seine aus Aufklärungsgeist, biblischem Supranaturalismus und Pietismus eigentümlich gemischte Frömmigkeit wieder. Es redet daraus der, welcher einst einem Freunde schrieb: „Naturgefühl — Gottesgefühl und Christusgefühl, wie sind sie so nahe verwandt, so eins“ [2]). Etwas sentimental, aber ebenso dem Geschmack der Entstehungszeit entsprechend, beginnt das neue Wochengebet: „Mit gerührtem Herzen preisen wir dich.“ Sehr erwünscht waren jedenfalls die dogmatisch milde und biblisch gehaltenen, von Merian verfassten Festtagsgebete. An den beibehaltenen *alten* Gebeten ist hauptsächlich sprachlich etwas gebessert worden, wie Falkeisen in der Vorrede der Ausgabe bemerkt. Aber häufig spielen diese Besserungen doch auch ins sachliche Gebiet hinein. Der zornige, schreckliche Gott weicht dem mildern himmlischen Vater. Gar zu menschliche oder drastische Ausdrücke sind abgeändert, so der, dass Gott sein Angesicht verstelle. Statt von der „Ruthe“ Gottes wird von seinen „Züchtigungen“ geredet. Vielfach ist die Sprache allgemeiner und der Ausdruck weniger konkret als früher. Den Dank dafür, dass Gott „unsere lieben Voreltern aus der Dienstbarkeit und Finsternuss des Papstthums gerissen,“ ersetzt der Dank, dass Gott „den Leuchter seines h. Evangeliums wieder unter uns aufgestellt.“ Statt vom „grossen Haufen“ unserer Sünden wird geredet von unseren „vielen“ Sünden. Biblische *Phrasen* treten häufig an die Stelle bestimmter *sachlicher* Angaben. Der Satz: „und so es dein Wille ist, so habe mit dem, so deine Kirchen bis daher an so viel Orten und Enden ausgestanden, ein gnädiges Vernügen,“ d. i. wohl Genügen, wird ersetzt durch die Worte: „Bedecke uns mit dem Schilde der Wahrheit, dass wir nicht erschrecken müssen vor dem Grauen der Nacht, vor den Pfeilen“ usw. Einzelne Veränderungen entsprechen natürlich auch den veränderten Verhältnissen, so wenn weniger von Krieg, Religionsverfolgung und -trennung die Rede ist, dafür aber von „Ausbreitung des Reiches Gottes“ und „dem Wegnehmen der Decke Israels.“

An den *Kinderlehrgebeten* wurde wenig verbessert. Vielmehr blieb mehreres stehen, was nur bei dem früheren Katechismusunterricht von mehr Erwachsenen rechten Sinn hatte, so die Empfehlung der christlichen Obrigkeit, des Predigtamtes usw., oder die Bitte, „Behüte uns vor Irrtum und fremder Lehre.“ Freilich haben wir die ja jetzt noch.

[1]) Erinnerungen an Joh. Friedr. Miville, von Eucharius Kündig, Basel 1851, S. 83.

[2]) S. 38.

Ziemlich viel ist an der *Taufform* geflickt worden. An Anlass fehlte es allerdings nicht gerade. Schon die Taufüberlieferung des Neuen Testaments ist ja fast überreich, und demgemäss war auch die alte reformatorische Auffassung in unserer Taufliturgie etwas bunt. Überdies hatte letztere gewisse Unklarheiten, die bereits im katholischen Ritus durch das Festhalten der eigentlich für die vollständige Untertauchung und die Taufe von Erwachsenen bestimmten Gebete bei der Besprengungs- und Kindertaufe entstanden waren, nicht gründlich beseitigt. In all' dem wurde jedoch 1826 nicht viel Wandel geschafft, einiges sogar eher verschlimmbessert. Erst kommt allerdings in ziemlich guter Anordnung Taufbefehl, Erklärung der Taufe, Rechtfertigung der Kindertaufe durch das Evangelium von den Kindlein. Aber daran schliesst sich in schlechtem Übergang die Erörterung der Pflichten des Vaters und der Taufzeugen, weil ein kleiner Absatz weggelassen wurde, der darauf hinwies, dass die Kindlein dies Geheimnis noch nicht verstehen, und sie ihnen erst bekannt werden, wenn sie zu Verstand kommen. Stehen lassen hat man hingegen die in der Form nur von der Erwachsenentaufe her erklärliche Behauptung, dass das Kind selber im Taufgelübd dem Satan usw. abgesagt und sich Gott ergeben und verpflichtet habe. Die sehr verständliche alte Aufforderung: „mahnet dies Kind ab von Fluchen und Schweren, von Ungehorsam und Eigenwilligkeit, von den Lüsten der Jugend, von Untreu und Liegen" ist ersetzt durch das verwaschene, allerdings umfassendere: „Mahnet es ab von allen sündlichen Begierden, Worten und Werken." Der neue Zusatz: „Erflehet euch dazu Weisheit" usw. ist ziemlich überflüssig neben den gleich darauf folgenden alten Worten: „Weil es aber mit *unserer* Kinderzucht nichts ist" usw. „so lasset uns also beten." Das *Glaubensbekenntnis* folgt ebenso unvermittelt wie früher. Die *Taufformel* lautet: „Ich taufe dich *auf* den Namen," statt wie früher „in dem Namen." Beide Ausdrücke begegnen im Neuen Testament; aber der erstere ist bei Paulus allerdings häufiger. Unmittelbar verständlich im ursprünglichen Sinn ist uns leider keiner. Deutsch scheint mir nur der Ausdruck „*in* dem Namen" annähernd zu passen. Am Schluss des Formulars wurde 1826 nicht viel geändert.

Nach der Taufform erscheint zum ersten Mal auch ein Formular für die *Konfirmation*. Eine Anmerkung sagt, dass man die Geistlichen an dasselbe nicht binde, während in der Vorrede sonst die Diener des Wortes ermahnt werden, sich keine willkürlichen Veränderungen zu erlauben. Wahrscheinlich rührt der Unterschied bei diesem Formular daher, dass die Konfirmation damals noch mehr als private Handlung der Pfarrer galt. Hagen-

bach erwähnt in seiner Liturgik die Konfirmation als halböffentlich in Basel[1]), fügt aber hinzu, dass sie früher in unserer Gegend in einer Stube des Pfarrhauses vorgenommen wurde, mitunter ohne Beisein von Eltern und Taufzeugen, in gar nüchterner Weise[2]). Der Nüchternheit half dieses von Von Brunn verfasste Formular gründlich ab. Die Konfirmation erscheint darin als feierliches Bekenntnis von Seiten der in der Wahrheit der christlichen Religion unterrichteten jungen Leute zum trinitarischen Glauben, als öffentliche Erneuerung der früheren Verbindung mit Jesus und seiner Gemeinde in der Taufe und Verpflichtung zur Kindschaft Gottes und Jüngerschaft Christi im Vertrauen auf Gott. Es entspricht diese Darstellung im Grunde zwar noch der altreformierten, von Kalvin[3]) begründeten Auffassung der Konfirmation, allein die weitere Ausführung entfernt sich stark von der alten Schlichtheit und Einfachheit des Aktes. Lebendige Frömmigkeit spricht daraus, aber im Geiste der sentimentalen Zeit überschwenglich und über die Massen gefühlvoll. „Glücklich", heisst es zum Beispiel, „seid ihr liebe Eltern, dass ihr unter der Zahl dieser jungen Christen eure Kinder erblicket!" In langer Prüfung, mit vielen Fragen wird den jungen Leuten zugesetzt und schliesslich in heissem, knieendem Gebet eigentlich um ihre Seelen gerungen, bis zum Schluss: „Wir sind dein, o Jesu! Nimm uns hin, ach! nimm uns hin als Lohn deiner Schmerzen. Wir sind dein, nicht der Welt, nicht ihrem Fürsten. Wir sind dein, verherrlichter Jesu, auf ewig!"

An der *Vorbereitungsliturgie* sind bedeutende Kürzungen und Änderungen vorgenommen worden. Der alte starr dogmatische Anfang wurde völlig beseitigt und dafür eingesetzt: „Der Geist des Herrn" usw. Das Fragenschema erlitt mannigfache Umgestaltungen. Die Antwort auf die Fragen wurde schon 1752 nicht mehr laut verlangt, sondern „in den Herzen." Nun wurden aber auch die Fragen inhaltlich gemildert, bezw. in harmlosere, biblische Ausdrücke gekleidet. Die Frage z. B., ob man Neid, Hass, Bitterkeit abgelegt, seinem Nächsten verziehen habe, und ob man auch allem Fluchen, unzüchtigen Worten und Werken, Fressen und Saufen feind sei, wurde ersetzt durch: „Begehret ihr auch" ... „zu ver-

[1]) Auf der Landschaft Basel muss jedoch seit Anfang des 18. Jahrhunderts eine öffentliche Aufnahmefeier der jungen Leute in die Gemeinde und Zulassung zum Abendmahl üblich gewesen sein, vergl. den ausführlichen Bericht bei Herrliberger a. a. O. „Kirchenbräuche" „zu Stadt und Land Basel", S 6. Für die frühere Zeit vergl. die Reformationsordnung bei Ochs, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, Bd. 5, S. 700.

[2]) Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, 1863, S. 169.

[3]) Inst. IV, 19, 8, 13.

leugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und gottselig zu leben in der Welt" usw. Neu hinzugesetzt ward am Schlusse das eindrucksvolle: „Herr Jesu, Du stehest vor der Tür" usw.

Beim *Abendmahls*formular wird im Beginn die alte reformatorische Erläuterung des Brauchs samt der seit 1701 üblichen kalvinischen Ergänzung weggelassen und dafür gesagt, dass es sich um das Gedächtnismahl des Leidens und Sterbens Jesu Christi, als Hauptinhalt des Evangeliums, handle und um Bezeugung und Stärkung des Glaubens und der Liebe. Das Glaubensbekenntnis fällt weg. Auch die alte Bannform wird sehr verkürzt und nur gesagt, weil wir beim Abendmahl der grossen Liebe des Herrn gedächten, sollten wir auch redliche Liebe zu ihm beweisen, und wer solche Liebe geschmäht, solle der Gemeinschaft stille stehn. Dann folgt hingegen wie früher das Sündenbekenntnis, ferner die alte Litanei „Herr erbarme Dich", und, ziemlich verändert zwar, „unser Trost." Beibehalten ist auch das 1537 hier angeschlossene Bittgebet. Im Folgenden ist der letzte Rest der alten Lektionen, die Epistel aus Phil. 2 beseitigt, aber trotzdem die ursprünglich auf jene begründete Vermahnung beibehalten bis zu der Anrede: „Herr Jesu Christi, besprenge" usw., die zunächst wegbleibt und durch einige ziemlich wenig sagende biblische Phrasen ersetzt ist. Da nun der Anlass der Vermahnung fehlt, weiss man nicht recht, was sie hier soll. Als Schluss des Aktes auf der Kanzel erscheint wie 1752 das Gloria, von der Gemeinde gesungen. Vor der Handlung vor dem Altar ist die alte Überleitung beseitigt und dafür der volltönende Spruch an die Spitze gestellt: „Selig sind, die da berufen sind zum Abendmahl des Lammes." Der Bericht der Abendmahlseinsetzung ist derselbe wie vordem. Dagegen tritt an die Stelle des früher daran anschliessenden Unservaters die vorher ausgelassene, alte Anrede an Jesus: „Herr Jesu besprenge" usw. Sie passt an die Stelle nicht schlechter, aber auch kaum besser als jenes, das wenigstens nach uralter Überlieferung den Platz einnahm. Der frühere, kurze Zuspruch ist etwas neuzeitlicher eingeleitet: „Wer das h. Nachtmahl geniessen will, sei bewähret" usw. Dazu bekommt er plötzlich wieder einen Zusatz aus der alten Präfation: „Habet ihr alle droben die Herzen? droben bei dem Herrn?" Und den Schluss macht jetzt der Spruch: „Kommet" — „nehmet aus seiner Fülle Gnade um Gnade." Die Austeilungsworte bleiben die alten. Die Nachkommunion besteht aus dem etwas umgeänderten, seit 1701 üblichen Gebet, einem Gesang, — weil 1809 die Psalmen gegen ein Gesangbuch vertauscht worden waren —, endlich dem Segen. —

Im Ganzen erscheint demnach das alte Formular wieder, aber vielfach durchlöchert und mit einigen neuen Lappen gestopft. Der Erfolg ist entsprechend mässig erfreulich.

Noch stärker ist das Formular für die *Hauskommunion* umgestaltet worden. Darauf einzugehn lohnt sich nicht. Schon die nächste Revision ändert es wieder vollständig. — Die „*eheliche Einsegnung*“, wie sie jetzt heisst, unterscheidet sich von der früheren „Form der Einsegnung der Eheleute“ vornehmlich dadurch, dass ein Gebet *vor* der Hochzeitspredigt zugesetzt ist. Bei der Trauungshandlung tritt das Ringanstecken neu hinzu [1]). Sonst ist mehr nur die stylistische Form geglättet und die stellenweise etwas derbe, alte Ausdrucksweise gemildert. — Die Gebete bei *Begräbnissen* sind ziemlich unverändert beibehalten. Neu ist nur ein Gebet für Kinderbeerdigung. — Der letzte, vierte Teil der Liturgie gibt eine Anzahl bei besondern Anlässen in die gewöhnlichen Gebete einzureihende *Kollekten.*

Alles in allem betrachtet war diese neue Liturgie jedenfalls insofern ein Fortschritt als sie der damaligen Frömmigkeit bessern Ausdruck verschaffte als die alte. Der junge Hagenbach hätte wohl noch eine etwas stärkere Umgestaltung gewünscht. Aber wie er selbst bemerkt, macht das lange Aufschieben von Änderungen diese selbst dann um so schwieriger, weil der Abstand um so greller hervortritt. So machte in diesem Falle die dreiviertel Jahrhunderte aufgeschobene Änderung ein radikales Vorgehen schwer. Besser in sachlicher Hinsicht wäre es gewiss gewesen, wenn — um mit Merian zu reden — die Agende ganz umgeschmolzen worden wäre, statt nur da und dort ergänzt und geändert; aber es war damals auch nicht die Zeit für eine eigentliche Erneuerung, es war ja Restaurationszeit.

Die nach den Wirren der dreissiger Jahre sich noch verstärkende konservative Strömung drängte auf einige Zeit das Streben nach Änderungen auch auf liturgischem Gebiet zurück. So ward 1837 gegen agendarische Willkür eingeschritten [2]), wiewohl 1826 im Kirchenrat beschlossen worden war, den wörtlichen Gebrauch der Agende, um der schwachen Gewissen willen, nicht allzu bindend zu *be*fehlen, sondern nur zu *emp*fehlen. Indessen trieb der neuerwachte kirchlich-konfessionalistische Zug immerhin bald zur *Bereicherung* der Liturgie. Demgemäss sind mehrere Male, namentlich 1850, neue Stücke an die Agende von 1826 angehängt worden: Reformations- und Sonntagnachmittagsgebete,

[1]) Die Sitte war aber schon älter, vergl. Herrliberger a. a. O. S. 7.
[2]) A. E. VII, 371.

Formulare für Krankenkommunion, für die Taufe eines schwerkranken Kindes usw. Obschon von ultrakonservativer Seite einmal dagegen bemerkt wurde: „Der Geschmack der Geistlichen soll sich vor dem Kirchlich-gegebenen beugen, man soll dem Zeitgeist nicht konzedieren."

Im Jahre 1867 kam es sogar, allerdings nur durch Stichentscheid, zum Beschluss einer neuen, umfangreichen Agende[1]). Ihre Abfassung erfolgte, ähnlich wie 1826, durch eine besondere liturgische Kommission unter dem Präsidium von Pfarrer Eucharius Kündig. Baselland meldete sich etwas spät zur Beteiligung und wurde deshalb abgewiesen. Der tiefere Grund scheinen zwar gewisse unliebsame Erfahrungen gewesen zu sein, die man bei der gemeinsamen Herausgabe eines Gesangbuches einige Jahre vorher gemacht hatte. Die neue Agende erschien im November 1869 unter dem charakteristischerweise zum ersten Mal das konfessionelle Moment betonenden Titel „Kirchenbuch für die evangelisch-reformierten Gemeinden des Kantons Basel-Stadt[3])."

Nach der Erklärung des Antistes Preiswerk im Vorwort wurde bei der Abfassung dieses Kirchenbuchs im Ganzen getrachtet, bei dem Bisherigen zu bleiben, dabei aber den Bedürfnissen nach Verbesserung gehörig Rechnung zu tragen. So ist der Inhalt sehr erheblich vermehrt und geändert worden gegen 1826. Es finden sich nun auch Gebete für die Adventszeit, Epiphanias, Passionszeit, ferner eine grössere Zahl von Gebeten für die Festtage als früher, so auch solche für den inzwischen an Stelle des Gründonnerstags zum hohen Feiertag erhobenen Karfreitag, für Karsamstag, Ostermontag, Pfingstwoche, dann Jugendgottesdienstgebete. Die Gebete für die Sonntagsgottesdienste sind mehr als verdoppelt, obschon die besondern Frühpredigtgebete ausfallen. Verdoppelt sind ebenso die Kinderlehrgebete. Nur die Gebete für die Betstunden und die monatliche Bettagspredigt fehlen, weil diese Gottesdienste aufgehört hatten. Hingegen gibt es fünf Gebete für Wochengottesdienste, dazu ein Dank- und Bussgebet in schwerer Zeit. Diese gewaltige Vermehrung wurde ermöglicht zum Teil durch die Herstellung neuer Gebete, aber namentlich durch die Benutzung von Gebeten aus den Liturgien anderer Orte und Staaten wie St. Gallen, Aargau, Appenzell, Bern, Würtemberg usw., auch z. Teil von Privatagenden wie Ebrards Kirchenbuch. Stärkere Unterschiede des Styles und der Denkart sind infolgedessen natürlich schon eher vorhanden als früherhin. Aber

[1]) A. E. VII, 597f. [2]) A. E. VIII, 252f, 255, 260. [3]) Verlag von Felix Schneider 1869.

die religiös-dogmatische Haltung ist doch im Ganzen einheitlich, konfessionalistisch, biblizistisch, vom Pietismus ebensosehr beeinflusst als von der alten Orthodoxie. Die so zahlreichen Gebete an Jesus z. B. wären in der altreformierten Zeit nicht denkbar. Die häufige Nennung des Blutes Jesu ist das Schibboleth des Pietismus. Die seltenen Spuren der Aufklärung sind sorgsam getilgt. Statt „ist unsere Tugend unvollkommen" heisst es „sündigen wir auch mannigfaltig." Bei der Taufe wird nur noch gedankt, dass Gott das Kind hat im Schoosse der Kirche lassen geboren werden, und nicht mehr wie früher auch zugleich dafür, dass es als „vernünftiger Mensch" geboren ward. In einem Reformationsgebet wird geklagt, dass sich vieles unter uns findet, „das sich nicht verträgt mit dem Bekenntnis, zu dem wir uns verpflichtet haben." Immerhin wird auch bei der Taufe der letzte Rest der katholischen Absage des Kindes an den Satan getilgt, und dafür die Taufe als Grund der Pflicht, später dem Satan abzusagen, gefasst. Weiter ist die übertriebene Sentimentalität und Drängerei der Konfirmation ermässigt. Das Gebiet der an sich oft schönen, aber, wie Pfarrer Anstein später bei der nächsten Revision kritisierte, „den wenigsten Leuten verständlichen" biblischen Phrasen hingegen ist eher noch ausgedehnter als früher. Ich erinnere nur an Stellen wie: „Gott fähret auf mit Jauchzen, der Herr mit heller Posaune" in einem Himmelfahrtsgebet, oder den Passus: „wie lieblich sind die Füsse deiner himmlischen Boten." Auch die Sprache ist, wie ebenfalls später gerügt wurde, vielfach allzu altertümelnd. Ausdrücke wie „empfahen" für „empfangen", „kräftiglich" für kräftig, „dermaleinst" für einst, haben ihr Recht in einer alten Bibelübersetzung, aber nicht in einer Agende aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Allerdings war der Redaktor Kündig ein Mann der alten Schule.

Bei den h. Handlungen finden wir zunächst im *Taufformular* ausser den vorhin schon erwähnten Änderungen eine solche an der Erklärung der Taufe nach den Einsetzungsworten. Sie bedeutet eine Wiederannäherung an die kalvinistische Auffassung des 18. Jahrhunderts, eine stärkere Betonung des objektiven Heilswertes der Taufe als Zeichen, Pfand und Siegel. — Bei der *Vorbereitung* zum Abendmahl ist ganz neu das Gebet *vor* der Predigt. In der Anrede nach der Predigt ist auffällig der Zusatz, wonach der Heiland das Abendmahl, ausser zum Gedächtnis seines Leidens und Sterbens und zur Erweckung und Stärkung der brüderlichen Liebe, auch zur Gemeinschaft mit seinem für uns gekreuzigten Leibe und vergossenen Blute eingesetzt hat. Denn obwohl der Satz der kalvinisierenden alten Ordnung des Nachtmahls von 1701

entnommen ist, so bekommt er hier doch erst ganz lutherische Färbung, weil er neben das feierliche Gedächtnis des Leidens und Sterbens als noch etwas besonderes anzeigend gestellt wird, was dort nicht so ist. Hagenbach bezeugt gelegentlich [1]), dass schon in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhundert mehrere Basler Geistliche durch würtembergischen Einfluss Luther in der Abendmahlslehre näher standen als Zwingli. Wahrscheinlich blickt hier etwas ähnliches durch. Der Abschnitt „Bedenket aber wohl" usw. ist gegen 1826 stark umgebildet und erweitert durch einen Rest der alten Bannform, der 1826 noch an der alten Stelle geblieben war. Die Fragen sind so ziemlich gleich wie 1826.

Im *Abendmahlsformular* schuf man für die dogmatisch allerdings etwas unbestimmte Erklärung von 1826 am Eingang einen wunderlich zusammengebrauten Ersatz. Zum Teil nämlich benützte man eine Erklärung aus der Vorbereitungsformel von 1666, die lautete: „Erstlich, dass sein Leib so gewiss für jeden unter uns am Kreuz geopfert, und sein Blut für ihn vergossen sei, als er mit Augen siehet, dass das Brot, welches der Herr seinen Leib nennet, ihm gebrochen und der Kelch der Danksagung ihm mitgeteilet wird. Und zum andern, dass der Herr Christus selbst sein hungriges und zerschlagenes Herz und matte Seele, durch Würkung des h. Geistes mit seinem gekreuzigten Leib und ververgossen Blut, so gewiss zum ewigen Leben speise und tränke, als er aus der Hand des Dieners empfahet und mündlich isset und trinket, vom h. Brot und Kelch des Herrn zu seiner Gedächtnuss." Diese Erklärung wurde, etwas zurechtgestutzt, vorangestellt: „So gewiss wir mit Augen sehen" usw. Daran dann angehängt wurde der neue Satz: „denn er ist unser Haupt und wir sind seine Glieder, in ihm zusammengefasst zu einem Leibe", ferner ein Stück aus dem Formular von 1826: „dabei sollen wir an seine grosse Liebe gedenken, womit er sich für uns geopfert hat", und endlich der Schluss gemacht mit ein paar Sätzen aus der alten Vermahnung auf die Letz der Passion hin: „Der Hirt ist gestorben für die Schafe" usw., die 1826 ganz wo anders standen. Dass bei einem so seltsamen Gemengsel die Logik nicht allzu scharf ist, wird niemand wundern. Augenscheinlich war man weniger um diese bei der Abfassung des Stückes besorgt, als um die vollständige Wiedergabe der Tradition. Im Folgenden fällt der letzte Rest der Bannform weg. Das Sündenbekenntnis ist durch einige Gedanken aus dem 1826 folgenden Bittgebet erweitert. Dafür ist nachher dieses lange, 1537 eingeführte Gebet wegge-

[1]) Hagenbach, Theol. Schule Basels S. 58.

lassen, ebenso die alte Vermahnung auf die Letz der Passion und das anschliessende Gloria. In den Austeilungsformeln sind jeweilen die Worte: „Euer Glaube in“ weggelassen. Man empfand es als störend, dass beim Mittel der Glaubenstärkung der Glaube so betont ward[1]). Die Danksagung am Schluss ist erheblich geändert und das Gebet wird an den Heiland statt wie vordem an Gott gerichtet. Alles in allem betrachtet, handelt es sich vornehmlich um eine bedeutende *Kürzung* der Abendmahlsliturgie wie schon 1826. Wahrscheinlich nötigte die mit der Bevölkerung wachsende Zahl der Kommunikanten hiezu. Weiterhin ist aber also die *Abendmahlsliturgie* stark im konfessionalistisch-pietistischen Sinn überarbeitet. — Die Formulare für *Hauskommunion* sind vermehrt und *verschiedene Fälle* dabei vorgesehen. Die *Einsegnung der Ehe* bleibt fast ganz wie 1826, nur ist der Ausspruch Jesu: „Habt ihr nicht gelesen“ usw. passender an den Anfang gerückt. In den Ansprachen und Gebeten *bei Begräbnissen* wird eine viel grössere Manigfaltigkeit geboten, hauptsächlich durch Stücke aus der Würtembergischen Agende.

Das Kirchenbuch von 1867 erlitt bald einige, zum Teil nicht unerhebliche, wenn auch äusserlich kleine Änderungen durch die Umwälzungen in den Verhältnissen der Basler Kirche anfangs der siebzger Jahre. Infolge des Sturmes auf das Apostolikum bei der Taufe wurde 1873 durch den grossen Rat beschlossen, nach Antrag des Kapitels die Worte: „Bekennet mit mir den christlichen Glauben, auf welchen dies Kind soll getauft werden“ durch die diplomatische Fassung: „Vernehmet das Bekenntnis des christlichen Glaubens, auf welchen dies Kind soll getauft werden“ zu ersetzen[2]). Ferner bedingte schon vorher im Jahre 1872 die Einführung der Ziviltrauung verschiedene Änderungen des Wortlauts in der Einsegnung der Ehe. Man half sich durch Überkleben der betreffenden Stellen mit dem neuen Text in den einzelnen Exemplaren. Schliesslich veranlasste die Abschaffung der Bettagsbüchlein im Jahre 1875 die Abfassung von bleibenden Bettagsgebeten. Sehr wichtig für die allgemeine Bedeutung des Kirchenbuchs war die Freigebung der Liturgie auf den Einzug der Reform hin im Jahre 1875, nachdem noch 1873 Pfarrer Riggenbach wegen seines Festhaltens an der früheren Einführung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe zum Einreichen der Entlassung genötigt worden war[3]). Als Ersatz für den liturgischen

[1]) Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, 1863, S. 156.
[2]) Vergleiche auch noch die Änderung S. 258 des Kirchenbuchs von 1869; A. E. VIII, 284, 289—293. [3]) A. E. VIII, 367 ff, 395/401, vergleiche VIII, 823 ff.

Zwang wurde im gleichen Jahr 1875 Unterricht in der Musik und Liturgik an der Universität beschlossen [1]).

Danach könnte man erwarten, dass es nun mit der Ausgabe gemeinsamer Agenden der Baslerkirche zu Ende gewesen sei. Indessen war dem bekanntlich nicht so. Wie die anscheinend bekenntnislose und in zwei Parteien zerklüftete Kirche nicht auseinanderfiel, weil sie doch noch auf dem festen Boden des, allerdings den Einzelnen frei überlassenen und inhaltlich nicht näher bestimmten, aber auch so noch von jeder andern Religion und Konfession deutlich sich unterscheidenden evangelisch-reformierten Bekenntnisses ruhen blieb, so ging es auch mit der gemeinsamen Agende anders, als viele meinten. Es stellte sich nach Erschöpfung der Ausgabe von 1869 doch wieder das Verlangen nach einem gemeinschaftlichen Kirchenbuch ein und schliesslich auch die Möglichkeit eines solchen heraus, trotz der Parteiunterschiede und der proklamierten liturgischen Freiheit. Die Mehrheit des Kapitels der Geistlichkeit wollte allerdings zunächst lieber auf die Erstellung einer neuen Liturgie verzichten, in Erwartung besserer Zeiten. Die Mehrheit des Kirchenrates aber ernannte eine Dreierkommission, Antistes Dr. Stockmeyer, Obersthelfer Wirth und Prof. B. Riggenbach, mit dem Auftrage, auf Grund der Agende von 1869 einen neuen Entwurf auszuarbeiten [2]). Diese beschloss in ihrer ersten Sitzung am 9. November 1888 den Mitgliedern des Kapitels folgende Fragen zur Rückäusserung vorzulegen: 1) Welche Stücke der jetzigen Agende könnten sie am ehesten entbehren? 2) Welche Bestandteile anderer reformierter Kirchenbücher wünschen sie aufgenommen zu wissen? 3) Was für einzelne Änderungen an den bisher üblichen Formularen würden sie in Vorschlag bringen? Obersthelfer Wirth übernahm es, sich mit den Mitgliedern der Reformrichtung ins Einvernehmen zu setzen, Prof. B. Riggenbach mit denjenigen der positiven. Des weiteren beauftragte die Kommission Riggenbach, sich mit dem Präsidenten des basellandschaftlichen Pfarrkonvents, Pfarrer Oeri, über das Unternehmen

---

[1]) A. E. VIII, 391. [2]) Riggenbach hatte privatim Regierungsrat Brenner gegenüber den bei der Abfassung der Agende einzunehmenden Standpunkt dahin formuliert, dass das neue Kirchenbuch nicht zwei- sondern mehrspurig angelegt werden solle, das heisst, statt des verhängnisvollen Parteiprincips müsse das homogenere des Individualismus massgebend sein. Dieser Vorschlag, den Regierungsrat Brenner im Schoosse des Kirchenrats vortrug, dürfte denselben von der Möglichkeit der Sache überzeugt haben. Doch war nach Aussage Brenners die Mehrheit des Kirchenrats von vornherein einer neuen Agende zugeneigt. Ich entnehme diese und die folgenden Nachrichten dem Protokoll der liturgischen Kommission von 1888—89.

zu verständigen; nachdem jener mitgeteilt hatte, dass man auf der Landschaft einem gemeinsamen Vorgehen nicht abgeneigt sei, aber die von Pfarrer Theophil Stähelin seinerzeit in Ergänzung der Liturgie von 1869 bezw. 1826 ausgearbeiteten Formulare für Taufe, Abendmahl und Eheeinsegnung auf jeden Fall festhalten wolle.

Pfarrer Oeri sprach sich auf Riggenbachs Anfrage dahin aus, dass der Konvent Basellands alles Detail seinen Delegierten zur liturgischen Kommission überlassen würde, und ersuchte blos um offizielle Mitteilung an die basellandschaftliche Kirchendirektion. Die eingegangenen Ansichten der positiven Mitglieder des Kapitels von Baselstadt konnte Riggenbach der Kommission am 2. Januar 1889 mitteilen [1]). Zugleich legte er eine entsprechende Revision zunächst der Gebete vor, und, nachdem diese ohne Bemerkungen zurückgekommen war, liess er am 13. Februar eine solche der h. Handlungen folgen. Von seiten der Reformrichtung wurden zu dem Entwurf fünf Sonntagsgebete, 23 Festgebete und je ein Formular für Taufe, Konfirmation, Abendmahl und Hauskommunion beigesteuert. Über den fertigen Entwurf, wie er im Mai 1889 an den Kirchenrat abging, gibt Riggenbach in einem Begleitschreiben kurze Auskunft. Eingehendere Auslassungen finden sich in einem Vortrage, den er am 16. September 1889 vor dem basellandschaftlichen Konvent über den Entwurf hielt. Derselbe gibt auch Aufschluss über die Polemik, welche sich gegen den Entwurf erhoben hatte. Wir entnehmen daraus folgendes:

Der grösste Teil des Kirchenbuches von 1869 war selbstverständlich wieder aufgenommen worden, da es die besten Stücke besonders der alten schweizerischen Agenden enthielt. Immerhin wurden 19 Gebete, 3 Kollekten und Verkündungen, 3 Formulare für Hauskommunion und 3 Ansprachen bei Beerdigungen gestrichen. Es war dies schon darum nötig, weil der Kirchenrat die Bedürfnisse der Reformrichtung genügend berücksichtigt haben wollte und den Umfang des Kirchenbuches dennoch nicht vergrössert. Riggenbach weiss die meisten Streichungen aber auch sonst zu rechtfertigen. Von einzelnen Stücken, wie dem Gebet

[1]) Ein Mitglied hatte nicht geantwortet (weil es nichts mit der Sache zu tun haben wollte). Vier Mitglieder wünschten unverändertes Beibehalten der Formulare von 1869, mit Einschluss der später hinzugekommenen Bettagsgebete, oder höchstens Weglassen einiger Kollekten. Acht Mitglieder beschränkten sich bei den Gebeten auf einige kleine Streichungs- und Änderungsvorschläge, machten aber hinsichtlich der h. Handlungen ziemlich weitgehende Wünsche geltend. Die Herren Pfarrer Barth, Lichtenhahn und Stähelin reichten überdies eine eingehende gemeinsame Vorlage ein, ebenso Herr Pfarrer Iselin eine Vorlage mit Berücksichtigung der Kultusformen der alten Kirche.

in schweren Zeitläuften, gehe die Sage, sie seien überhaupt nie benützt worden. Andere, für Privatanlässe wie Hauskommunion, Ansprachen bei Beerdigungen, könnten dem Einzelnen überlassen werden. Wochengebete seien entbehrlich geworden wegen Reduktion der Gottesdienste. Gewisse Festgebete seien zu lang oder zu theologisch gewesen in der Haltung. Die vielen Passionsgebete vor der Karwoche hätten die Gemeinde nur ermüdet. — Von den Kürzungen und Änderungen im Einzelnen bezeichnet Riggenbach als die wichtigste die Aufnahme der basellandschaftlichen Formulare für Taufe, Eheeinsegnung und Abendmahl. Beiläufig bemerkt, weichen die von Theophil Stähelin 15 Jahre vorher verfassten Formulare nicht sehr viel von den stadtbaslerischen von 1869 ab. Auch an dem altehrwürdigen, vielgeflickten Bau der Abendmahlsliturgie sind nur ein par neue Ziegel gestossen und einige Risse verstrichen worden. Dass entgegen manchen Wünschen die Vorbereitungsliturgie *nicht* gekürzt worden sei, begründet Riggenbach damit, dass er sich da auf den Standpunkt seines seligen Freundes Karl Roth stelle, der vielmehr die Vorbereitungs*predigten* als eine Schädigung der liturgischen Ansprachen getadelt habe. Sonst, sagt Riggenbach, wurde mehr über unnötige Kürzungen und Abschwächungen Klage erhoben und unter anderm dem Entwurf vorgeworfen, dass er das Blut Christi aus der Kirchensprache Basels eliminieren wolle. Aber im Neuen Testament werde das Blut Christi nur 31 Mal, in dem vorliegenden Agendenentwurf hingegen 33 Mal namhaft gemacht.

In der Aufnahme neuer Gebete und Formulare war man, abgesehen von der Beisteuer der Reformrichtung, zurückhaltend. Unter den Sonntagsgebeten war neu das dritte vor der Kinderlehre. Riggenbach persönlich war zwar gegen den Gebrauch der Agende in der Kinderlehre. Unter die Festgebete mussten solche für den Bettag eingereiht werden. Die frühern hatten wenig Anklang gefunden. Sie stammten eben aus deutschen Gebetbüchern. Man behielt im Entwurf davon nur zwei bei und diese verändert. Die vier übrigen wurden dem von Riggenbach verfassten, basellandschaftlichen Bettagsbüchlein von 1879 entnommen. Er wollte aber wohl zufrieden sein, wenn sie durch andere, bessere ersetzt würden. Bei den Konfirmationsformularen war im ersten Formular das Eingangs- und das Schlussgebet alt. Die eigentliche Konfirmationshandlung wurde der Neuenburger Agende, bezw. Ebrards Kirchenbuch entnommen. Die vier Fragen hatte Antistes Stockmeyer vordem im Gebrauch. Das zweite Formular war seiner Zeit von Pfarrer Sartorius verfasst und später von seinen Kollegen August Linder und Salis adoptiert worden. In die Begräbnis-

liturgie waren neu aufgenommen vier Eingangsgrüsse, ein Gebet vor den Ansprachen und eines für die Beerdigung eines Selbstmörders aus der Bernerliturgie. Als Ordinationsformular wurde neu und überhaupt zum ersten Mal eingestellt[1]) das von Professor Hermann Schultz bearbeitete, in Basel übliche.

Was die Beiträge der Reformrichtung anbelangt, so fand Riggenbach darin sehr wenig ihm geradezu anstössiges. Er vermisst allerdings z. B. in zwei Sonntagsgebeten das spezifisch Christliche. Was meines Erachtens übrigens nur insofern richtig ist, als der Person Christi darin nicht gedacht wird. Ferner scheinen ihm sehr viele einzelne Ausdrücke nach seinem liturgischen Geschmack mehr oder weniger unangemessen, so die bloss indirekt an Gott gerichteten Desideria: „Der Verlorene kehre um, der Schuldbeladene stehe auf" usw.; oder wenn ein Pfingstgebet von „all dem Frühlingszauber" rede, den Gott über die Natur ausgegossen habe. Aber er fügt bei, da heisse es eben: „de gustibus non est disputandum." Ernstlich beanstandet er unter anderm die Bitte nach der Konfirmation: „Segne uns nun durch *diese* Söhne und Töchter, die deinen Namen vor uns bekannt haben, mit *neuen* Kräften des Heils. Andererseits bezeichnet er ein Sonntagsgebet als eine Zierde des Entwurfs, und erklärt, er werde weiterhin gerne benützen ein Passionsgebet, ein Karfreitagsgebet und das Himmelfahrtsgebet. Überhaupt teilt er das gegen die Aufnahme von Reformgebeten erhobene Bedenken: „Es sei gegen deren Gebrauch von Seiten jüngerer, unerfahrener Geistlicher keine Bürgschaft gegeben", nicht. Ein solcher pastoraler Missgriff werde weder der verhängnissvollste noch der am häufigsten vorkommende sein. Über den Entwurf als Ganzes war Riggenbach übrigens durchaus nicht der Ansicht: sit ut est, aut non sit. Er stellte vielmehr gleich noch einige Desideria auf, so nach Aufnahme eines Missionsgebetes, eines Formulars für Installationen und anderem mehr.

Der Entwurf war derweil, noch vor Riggenbachs hier benütztem Vortrag, von Antistes Stockmeyer als Referent am 27. Juni 1889 der Synode vorgelegt worden, mit dem Beifügen, dass Baselland bereit sei mitzumachen[2]). Und auf Antrag von Dr. C. Burckhardt-Burckhardt war nach lebhafter Debatte von der Synode zur Prüfung des Entwurfs und zur Verhandlung mit Baselland eine neungliedrige Kommission niedergesetzt worden. In diese

[1]) Über das Verfahren bei Ordination bezw. Installation in früherer Zeit vergl. Herrliberger a. a. O. S. 13. [2]) Ich entnehme diese und die folgenden Daten von Herrn Pfarrer Kündig in Arlesheim mitgeteilten Privatakten, da die neuesten Kirchenakten erst vor kurzem ins Staatsarchiv überbracht worden und noch nicht geordnet sind.

wurden gewählt die vier Hauptpfarrer, Obersthelfer Wirth, Pfr. Ecklin, Prof. Riggenbach, Dr. Burckhardt-Biedermann und Dr. C. Burckhardt-Burckhardt. Von Seiten Basellands, bezw. des Convents ward ebenso etwas später eine Kommission bestellt, bestehend aus Regierungsrat Brodbeck, Ständerat Birmann und den Pfarrern Kündig, Lotz, Stockmeyer von Ormalingen und von Sissach, Gelzer. Die erste Sitzung der baselstädtischen Kommission, welcher zwei Vertreter Basellands mit beratender Stimme beiwohnten, fand am 21. Januar 1890 statt, die letzte am 13. April. Eine gemeinsame Sitzung beider Kommissionen ward nicht nötig, da man sich ohne Schwierigkeiten einigte. Der erste Entwurf erhielt noch ziemlich zahlreiche Änderungen, vielfach im Sinne engern Anschlusses an die alte Agende, zum Teil aber auch zu weiterer Verbesserung, wie aus dem Neudruck des Entwurfs im Jahre 1890 zu Handen der Synode zu ersehen ist. Neu hinzugetan wurden in diesem zweiten Entwurfe noch ein Schlussgebet bei der Ordination, eine Installationsliturgie und ein Formular für Handlung am Grabe. Vom Agendenzwang entschloss man sich abzusehen, wiewohl derselbe nach Berücksichtigung der verschiedenen Standpunkte eher zulässig schien. Am 5. Juni 1890 hiess die Basler Synode den zweiten Entwurf gut, und der basellandschaftliche Konvent genehmigte ihn am 5. August desselben Jahres. Worauf die definitive Annahme durch die basellandschaftliche Regierung am 11. Oktober 1890 erfolgte. Gedruckt erschien das Kirchenbuch 1891.

Die eigentliche Kritik dieses Kirchenbuchs wird der bevorstehende Neuentwurf einer Agende liefern. Ich möchte mir zum Schluss nur folgende Bemerkungen zur Revision erlauben.

Der junge Hagenbach hat in einer kurzen Geschichte der Agenden Basels mit Recht darauf hingewiesen, dass die Agenden der lebendige Ausdruck der jedesmaligen Frömmigkeit, die sprechenden Zeugen des in der Kirche einer gewissen Zeit lebenden Geistes sein müssen, nicht antiquarische Urkunden. Und so haben wir ja eben gesehen, dass wie die Reformation, so auch die spätere reformierte Orthodoxie, die Restaurationszeit, der pietistische Konfessionalismus der 1860er Jahre, der kirchliche Kompromiss zwischen Reform und positiver Richtung in neuester Zeit in wiederholten Agendenrevisionen sich Ausdruck geschaffen haben. Man wird es darum auch der jetzigen jüngeren Generation nicht wehren dürfen und wollen, ihre Auffassung und Wünsche bei der bevorstehenden Durchsicht unseres Kirchenbuches zur Geltung zu bringen.

Die Liturgie ganz den Einzelnen überlassen und auf jede gemeinsame Agende und Sammlung von Vorlagen für die gottesdienstlichen Gebete und Handlungen verzichten, das werden wir

ja heute so wenig wollen und können als früher. Erfahrungsgemäss ist allzu grosser Wechsel und allzu grosse Buntheit in der Liturgie auch sehr frei gerichteten Gemeinden namentlich bei den sogen. h. Handlungen zuwider und zudem selbst dem begabtesten Pfarrer nicht möglich. Auch der Begabteste wiederholt unwillkürlich bei gleichbleibenden Anlässen. Natürlich wird niemand mehr irgendwelchen liturgischen Zwang auszuüben suchen. Im Gegenteil wird man freie Gebete und auch eigene Gestaltung der Agende bei den h. Handlungen zulassen, ja in gewissem Masse sogar begrüssen, sofern sie ein heilsames Mittel gegen mechanische, äusserliche Andacht und Einrosten in geistlose Gewohnheit sind. Der Mehrzahl der Pfarrer wird indessen wieder ein Kirchenbuch in der Art des früheren Bedürfnis sein; weil sie zu den „einfältigen Pfarrherrn" gehören, welchen die Gabe des freien Gebetes für gewöhnlich versagt ist. Und weil sie froh sind, wenn sie im Gottesdienst nicht alles aus der eigenen Armut bestreiten müssen, sondern dem liturgischen Schatze der Kirche Neues und Altes zur Erbauung der Gemeinde entnehmen und auch andere Zeugen reden lassen können aus der Gegenwart und Vergangenheit. Lebt doch gar mancherlei Theologie und allerhand Christentum in allen Gemeinden, und kann doch unmöglich einer allen alles sein. Ebendeshalb wird es auch gut sein, wenn wieder wie das letzte Mal schiedlich, friedlich die verschiedenen theologischen Richtungen in der neuen Agende zu Worte kommen, und allerlei Christentum, so wie es in einer evangelisch-reformierten Kirche Raum hat, da seine Sprache redet, ehrlich und ungezwungen.

Dass sich die meisten Älteren mit dem Vorhandenen hätten begnügen mögen, ist natürlich. Es ist ja zum guten Teil ihr Werk, und sie hatten damit erreicht, was sie wollten. Wenn sie aber an ihre eigene Stellung bei den früheren Revisionen denken, so werden sie begreifen, dass auch diesmal wieder die Jüngeren zu einigen Änderungen Lust verspüren. Manche übrigens auch der Älteren kennen wahrscheinlich aus ihrer langen Erfahrung nur zu gut gewisse Schäden und Mängel namentlich unserer gottesdienstlichen Gebete und der Kasualliturgie, besser sogar als jüngere. Fast alle werden in ihren Exemplaren des Kirchenbuches da und dort etwas gestrichen oder eingeklammert haben. Mir scheint im Blick auf die eben durchgegangene Geschichte, aber auch die Praxis, unsere Liturgie besonders an zwei wichtigern Stellen revisionsbedürftig. Nicht ich allein, auch andere werden schon empfunden haben, wie mangelhaft immer noch zu der bildlichen Dürftigkeit des jetzigen Taufakts und überhaupt zu der Kindertaufe die grossen, tiefsinnigen Worte der Tauferklärungen stimmen, und

sich gerade angesichts der sonst so selten einfachen und praktischen Haltung unserer Taufliturgie gesagt haben, wie soll der gemeine Mann das verstehen? Ferner wird diesem und jenem für sich und durch Bemerkungen aus der Gemeinde schon etwa spürbar geworden sein, dass man bei den letzten Revisionen der baslerischen Abendmahlsliturgie allzusehr nur auf Kürzung im praktisch-kirchlichen oder auf Ergänzung von Einzelheiten im biblisch-theologischen Interesse bedacht gewesen ist und nicht genug auf die klare Anordnung sowie die Verständlichkeit des Ganzen für die einfachen heutigen Laien. Und die Geschichte unserer Tauf- und Abendmahlsliturgie beleuchtet beide Übelstände zur Genüge, wie mich dünkt. Indessen wird sich niemand verhehlen können, und so kann ich es am wenigsten, dass Bessern beim Abendmahl und besonders bei der Taufe sehr schwer sein wird, nämlich wirkliches Bessern, so dass beide h. Handlungen für alle womöglich, für die Einfachsten wie für die Gebildetsten ganz verständlich werden, und nicht nur wie alte heilige Musik bei den Empfänglichen durch den blossen Klang der Worte fromme Gefühle wecken, sondern auch *klare* Gedanken des Trostes, und *festen* Vorsätzen rufen. *Solches* Bessern wird sehr schwer sein. Aber wollen wir es deshalb verzagt und mutlos anstehn lassen und ein Ausfüllen der offenbaren Mängel des Vorhandenen auch nicht einmal versuchen? Ich denke doch nicht. Gott kann *uns* so gut als wie den Vätern die rechte Weise und Worte schenken, die Sinn und Herzen treffen, wenn er nur den dazu nötigen Glauben bei uns findet.

Gegeben dürfte nach der bisherigen Entwicklung die *äussere* Haltung für unser neues Kirchenbuch sein. Wir können so wenig bei der neuen preussischen Agende als bei dem englischen Common Prayerbook passende Anleihen machen, so wenig die Liturgie der Brüdergemeinde nachahmen als in trockenem Rationalismus unsere liturgischen Gebete und andern Formen ausdörren. Für unser Kirchenvolk taugt keine liturgische Wechselrede und kein altertümlicher Singsang, die überlassen wir dem geistlichen Konzert, wie die schönen Phrasen und sonstige Wortmusik dem Theater. Mit richtigem Takte hat man im grossen und ganzen sich vielmehr schon bei der letzten Revision im Styl an das Vorbild unserer alten Basler Agenden gehalten und der Kirchenbücher unserer schweizerischen und süddeutschen Nachbarn. Solche heimatliche oder nah verwandte Art ist für uns die rechte Art. Und solche Kirchengebete und Gebräuche werden unsere Leute allein ertragen und verstehn, wie sie jene zumeist zeigen, schlicht, einfach, ungekünstelt und ungeheuchelt, herzlich. Gebe Gott, dass unser Kirchenbuch wieder so werde, auch in seinen neuen Teilen.

Die Erziehung zum Glauben an Gott.

Von *Hans Wirz*, Pfarrer in *Staufberg*.

(Schluss.)

Nach dem oben Ausgeführten könnte es scheinen, es sei für den Menschen das Rätlichste, sich vollständig von der sichtbaren Welt der Einzeldinge zu trennen. Wenn er in vollständiger Abgeschlossenheit und Einsamkeit lebe, habe er volle Musse, sich in die Anschauung des ewigen Alls zu versenken und die Lust, die aus dieser Verbindung fliesse, zu geniessen. In der Theorie erscheint dieser Weg sehr empfehlenswert, aber im tatsächlichen Leben erweist er sich als ein Irrtum. Der Mensch ist nimmermehr im Stande, sich von der Welt der Einzeldinge zu trennen. Auch wenn er die Befriedigung der notwendigsten Lebensbedürfnisse auf das möglichste beschränkt und ein Leben führt nach den Regeln der strengen Zeiten des Mönchtums, bleibt er doch unlösbar an diese sichtbare Welt gekettet. Mit jedem Atemzug, mit jedem Bissen Brot, mit jedem Schritt, mit jedem Blick und Gedanken, mit jedem Entschluss und mit jeder Tat bezeugt er es aufs klarste, dass er ein Glied dieser Welt der Einzeldinge und selbst ein Einzelding ist. Aus der Welt der sichtbaren Dinge hinaustreten heisst sein irdisches Leben vernichten. Wer nicht selbst seinem Leben ein Ende macht und doch glaubt, der Welt entsagen zu können, unterliegt einer schweren Täuschung. Da wir sehen, dass wir als lebendige Menschen der sichtbaren Welt nicht entrinnen können, wenn wir uns nicht selbst töten, so gelangen wir zu dem Entschluss, mit vollem Bewusstsein in dieser Welt, wie sie nun einmal ist, zu leben und uns in ihr zu betätigen. Aber liefern wir uns damit nicht freiwillig dem tiefsten Elend aus, indem wir uns die Erreichung des Zustandes des innern Gleichgewichts und Friedens selbst abschneiden? Da wir aus dem eisernen Zusammenhang der Einzeldinge und ihrem Wechsel nicht herauskommen, wird auch jener Zustand des innern Friedens nie zur vollen und alleinigen Herrschaft in uns kommen. Aber die Möglichkeit, ihn immer wieder zu geniessen, ist gerade durch die Welt der Einzeldinge gegeben. Ein Einzelding wirkt nie allein für sich auf uns, sondern in und mit ihm das ewige All. Gerade darin, dass wir in der sichtbaren Welt des Wechsels leben und uns betätigen, gelangen wir auch zum Anteil an dem Ewigen selbst. Innerhalb des täglichen Lebens und bei den gewöhnlichsten und unbedeutendsten Ereignissen stellt sich plötzlich jene tiefe Stimmung des Glücks und der Seligkeit, die unbe-

schreiblich ist, ein. Je ernster wir arbeiten und je weniger wir gewaltsam diesen Zustand herbeiführen wollen, um so rascher und kräftiger kommt er über uns. Es ist eine Paradoxie, die wir erleben: Gerade durch die Betätigung innerhalb der Welt der Einzeldinge, die unser innerstes Leben, unsere Selbständigkeit und Freiheit zu zerstören scheint, gelangen wir zum Genuss der Freiheit und der innern Ruhe. Es haben also nicht nur die gelehrten Menschen, die wissen, dass dieser Zustand der innern Ruhe durch die unmittelbare Einwirkung des Alls auf das Gefühl geschaffen wird, Aussicht auf Genuss dieses Zustandes, sondern bei dem einfältigsten Menschen stellt er sich ein, ohne dass er sich des Wesens desselben bewusst wird. Auch nicht diejenigen, die sich ihn durch Contemplation gewaltsam verschaffen wollen, kommen zum stärksten Genuss desselben, sondern die treuen Arbeiter an den Aufgaben des Lebens. Damit soll nicht gesagt sein, dass alles Sichversenken in das gewaltige Unmittelbare töricht und nutzlos sei. Im Gegenteil dient es dem Menschen, der im harten Kampf mit den Dingen dieser Welt müde und mutlos geworden ist, zur Aufmunterung und zum Trost, wenn er sich mitten aus der ihn umgebenden wechselnden Notwendigkeit heraus an jenen Genuss der innern Ruhe erinnert und diesen Zustand herbeisehnt, wenn er sich dazu aufraffen kann, sein Leben nicht nur als Glied der notwendigen Kette des Geschehens zu betrachten, sondern als Teil des Ewigen zu wissen, mit dem er sich in seinem Kern berührt. Sein Leben unter dem Gesichtspunkt des Ewigen betrachten zu können, ist die selbständige Betätigung dieses Zustandes der innern Ruhe und der Freiheit.

Durch den Besitz der innern Ruhe, des innern Gleichgewichts, die durch die unmittelbare Berührung des Gefühls mit dem Ewigen zu Stande kommen, ist den Menschen die Möglichkeit gegeben, innerhalb der Welt ein würdiges Leben zu führen. In diesem Zustand besitzt er den Halt, der es ihm erlaubt, in den Widerwärtigkeiten des Lebens, die jeder Tag mit sich bringt und die den Menschen in ihre Netze und somit in die Netze der Vergänglichkeit hineinziehen, aufrecht zu bleiben. Von hier aus kann der Mensch besonders die zwei schlimmsten Feinde seines Lebens, den Tod und die Schuld, überwinden.

Alle lebendigen Einzelwesen, die wir kennen, werden, gleichwie sie entstanden sind, auch wieder verschwinden. In allem Leben steckt der Keim des Todes, das Individuum ist unrettbar dem Tod geweiht. Allerdings geht von den Elementen, aus denen sein Körper zusammengesetzt ist, nichts verloren, sie leben in neuen Verbindungen weiter. Auch die Arbeit, die das Individuum

mit den Kräften seines Körpers und Geistes geleistet hat, verschwindet nicht spurlos. Irgendwo im Weltall wirken diese Kräfte weiter, wenn auch ihre Spur keinem Auge zu entdecken möglich ist. Auch das unbedeutendste Individuum hat seine ganz bestimmte Stellung im Weltall. Wenn es nicht gelebt hätte, hätte das Bild der Welt ein anderes Aussehen. Aber jedes Lebewesen steht vor der Tatsache seines Untergangs als Individuum. Diesem Geschick alles Lebens ist auch der Mensch unterworfen. Für ihn ist aber diese Tatsache doppelt drückend, weil er sie klar erfasst. Er weiss, dass ihm der Tod, die Vernichtung bevorsteht. Es ist zwar heute noch viel die Rede von der Auferstehung des Fleisches. Aber ist es möglich, dass ein denkender Mensch, der in den Anschauungen der Gegenwart lebt, sich zu dieser Hoffnung bekennen kann? Oder es wird wenigstens von der Unsterblichkeit der Seele geredet. Aber können wir die Seele anders erkennen, denn als einen Komplex von Funktionen des Geistes, die genau an den Leib als Träger gebunden sind? Wo sollen sie sich betätigen, wenn diese Träger, als welchen wir einen andern nirgends erkennen können, vernichtet ist? Oder man spricht vom Weiterleben der Persönlichkeit. Während wir doch von Persönlichkeit nur reden können im engsten Zusammenhang des Menschen mit den Dingen der Welt. Mit dem Tod aber hört dieser Zusammenhang auf. Damit ist doch aber auch die Grundlage der Persönlichkeit vernichtet. Dass der Glaube an das Weiterleben nach dem Tod für viele Menschen der einzige Halt für ihr irdisches Leben bedeutet, ist klar. Es kann in nichts unsere Aufgabe sein, denselben zu zerstören. Aber wer wagt es, diesen Glauben den Vielen zuzumuten, denen er sich nicht mit Notwendigkeit aus der Wirklichkeit aufdrängt, für die also seine Annahme eine Lüge wäre? Die Welt erscheint uns als eine grauenvolle Welt, weil sie uns vernichtet. Diese Tatsache kann der Grund von unsäglichem seelischem Leiden sein. Wie ist es nur möglich, über diese Tatsache des Untergangs des Menschen als bewusstes Wesen hinwegzukommen? Mit einer beliebigen, willkürlichen Art, sich in dieser Welt des Todes zurechtzufinden, ist dem ernsten Menschen nicht gedient. Er will sich nicht nur mit Gleichgültigkeit oder mit einem Scherz über diese Tatsache hinwegsetzen; er will sich durch sie auch nicht endgültig beherrschen lassen, denn das würde ihm die Kraft zu aller freudigen Arbeit lähmen. Er sucht eine würdige Art, mit ihr zurechtzukommen, deren er sich vor sich selber nicht zu schämen braucht. Es kann also nicht eine willkürliche Art sein, sondern muss eine Art sein, die sich ihm mit Notwendigkeit aus der Wirklichkeit selbst ergibt. Die Kraft, die

Schrecken des Todes zu überwinden, kommt dem Menschen gerade durch die andere tiefere Art, wie die Welt auf sein Gefühl wirkt. Im Besitz der innern Ruhe und des innern Friedens, die das All unmittelbar in seinem Gefühl hervorbringt, lässt sich der Mensch durch nichts erschüttern, auch nicht durch den Tod. Ruhig blickt er dem Untergang aller Dinge, in den er selber verflochten ist, entgegen. In diesem Zustand der innern Harmonie überwindet er auch diesen letzten Feind.

Der zweite gewaltige Feind unseres Lebens ist die Schuld. Die Schuld entsteht aus der Erkenntnis des Gegensatzes, wie unser Leben sein soll und wie es tatsächlich ist. Das Sittengesetz tritt an uns heran mit der Forderung des unbedingten Gehorsams. Es verlangt von uns die Betätigung des reinen, guten Willens. Der Wille soll nicht von den Lüsten, Wünschen und Begierden des eigenen Lebens geleitet werden, auch nicht von den Einzeldingen der Welt, vom Besitz, von der Macht, von der Ehre. Sein Ziel soll einzig das Wohl der Menschen sein. Aber es genügt nicht, wenn wir die Norm unseres Handelns nur im Wohl der Familie finden, oder in der Freundschaft, oder in der Arbeit zum Gedeihen der Gesellschaft und des nationalen Staats. So überaus wichtig diese Lebensformen sind, in denen wir drin stehen, so bedeutend und wertvoll und unentbehrlich die Arbeit ist, die wir für sie leisten, wenn in ihnen allein der Wille den letzten Zweck sucht, so ist er noch nicht auf der Höhe angelangt. Da schliesslich auch jene genannten Menschheitsgemeinschaften Einzeldinge sind, so gereicht die Arbeit in ihnen immer nur einem beschränkten Teil von Menschen zum Wohl. Einem andern Teil der Menschen wird sie zu einem Hindernis des Weiterkommens, ja vielleicht geradezu zu einer Schädigung. Der Wille, dessen letzte Ziele in diesen Gemeinschaften liegen, ist nicht rein und gut. Seine Vollendung erreicht der Wille erst, wenn er sich einzig vom Blick auf die ganze Menschheit leiten lässt. Wenn der Mensch in jedem Menschen, der vor ihn tritt, mit dem er in Berührung kommt, ein Glied der einen, grossen Menschenfamilie sieht, und sich an ihm betätigt nach den Gesetzen, die dem wahren Wohl der ganzen Menschheit dienen, dann gehorcht er dem Sittengesetz, und sein Wille ist rein und gut.

Wird aber diese höchste Stufe des Handelns jemals von den Menschen erreicht? Ist ihr Handeln jemals so rein, dass es von keinen andern Motiven, als denen, die aus dem Wohl der ganzen Menschheit entspringen, sich leiten lässt? Der Blick in das eigene Leben lehrt uns, dass bei allen Entschlüssen Erwägungen ganz anderer Art uns leiten. Nämlich das eigene Wohlbehagen, der

eigene Vorteil, mit andern Worten die Selbstsucht, oder das Berufs-, Familien-, Standes-, Volksinteresse. Nach einer Handlung, die wir im reinsten Interesse glauben ausgeführt zu haben, müssen wir inne werden, dass sie weit hinter dem, was wir eigentlich hätten tun sollen, zurücksteht. Unausweichbar steht das Sittengesetz mit seiner strengen Forderung vor uns. Es zeigt uns in einem Spiegel, was wir sein sollten. Und zu gleicher Zeit werden wir dessen inne, dass wir das nicht sind. Das führt im Menschen zu einer heillosen Spannung. Und die Schuld, dass es mit unserm Handeln nicht so steht, wie es stehen sollte, müssen wir uns selbst zumessen. Das ist die Macht, die das Sittengesetz auf uns ausübt, dass es unser Handeln als Ungehorsam ihm gegenüber bezeichnet und uns selbst für unsern Ungehorsam verantwortlich macht. Die folgende Erwägung könnte dazu dienen, vom Menschen alle eigene Schuld wegzunehmen. Da die Schuld immer wieder dadurch entsteht, dass sich der Mensch von Zwecken, die er innerhalb der sichtbaren Welt der Einzeldinge setzt, leiten lässt, so liesse sich sagen, der Mensch kann überhaupt nicht aus dieser Welt der Einzeldinge herauskommen. Er kann während seines tätigen Lebens in der Welt überhaupt nur Zwecke wollen, die sich ihm aus seiner Umgebung mit Notwendigkeit aufdrängen. Er kann innerhalb dieser Welt der Einzeldinge, die ihn rings umgibt, keine Zwecke erfüllen, die die Welt der Einzeldinge aufheben oder ausschalten wollten. Wenn nun das Sittengesetz vom Menschen ein solches Handeln fordert, so verlangt es von ihm etwas, das er nie wird leisten können. Wenn weiter die Tatsache des Sittengesetzes den Menschen, der demselben nicht nachkommt, für schuldig erklärt, so könnte er dies Urteil zurückweisen als ein ungerechtfertigtes. Und er könnte sich selbst entschuldigen mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit der Ausführung des Sittengesetzes. Aber eine solche Entschuldigung lässt eben das Sittengesetz selber im Menschen nicht aufkommen. Trotz der Unmöglichkeit der Erfüllung desselben verlangt es doch unbedingten Gehorsam. An ihm kommt der Mensch zur Erkenntnis seiner Schwachheit und Unzulänglichkeit, und er muss sich dieselbe selbst als Schuld anrechnen. Diese Erkenntnis wird den Menschen, wie sonst nichts in der Welt, demütigen. Ein schwacher Mensch kann sich vielleicht bei dem Gedanken beruhigen, dass er leistet, was er zu leisten im Stande ist. Er kann vielleicht die anklagende Stimme des Sittengesetzes bei sich zum Schweigen bringen; damit gelangt er zu einer gewissen Ruhe und Zufriedenheit. Aber der ernste Mensch kann sich mit diesem Zustand nicht zufrieden geben. Er weiss, dass er mit der Unter-

drückung der Stimme des Sittengesetzes einen wertvollen Teil seines innern Lebens preisgeben, sich selbst also geistig verstümmeln würde. Darum muss und will er das Sittengesetz in seiner ganzen Schärfe anerkennen, obwohl er dadurch in die Verzweiflung versinkt und unfähig wird zu jeglichem Tun.

Wenn sich aus dieser grossen Not für den Menschen ein Ausweg zeigen soll, so kommt auch hier Alles darauf an, dass er ein würdiger sei. Würdig kann sich aber dabei das Leben des Menschen nur dann gestalten, wenn sowohl an der Schwere der Schuld und an der Allgemeinheit des Sittengesetzes nichts gemildert wird, als auch am Menschen durch die Schuld nicht ein solcher Makel hängen bleibt, der ihn dauernd lähmt und ihn vor sich selbst erniedrigt. Wir glauben, dass in jenem Zustand des Gefühls, den wir durch diese ganzen Ausführungen hindurch als den der vollkommenen Ruhe und Sicherheit bezeichnet haben, die Möglichkeit gegeben ist, dass der Mensch in diesem tiefen Zwiespalt wieder zurecht komme. Sowenig wie die Tat, die der Schuld gerufen hat, aus dem Ganzen des Geschehens und Werdens ausgetilgt werden kann, so wenig kann die Erkenntnis der Schuld je ganz aus dem Gedächtnis ausgerottet werden. Die Scham, die Angst, die Lähmung, ja die Verzweiflung, die die Schuld begleiten, treten immer wieder ein. Aber diese Zustände können bei dem Menschen, in dem jene tiefe Stimmung des Gleichgewichts vorhanden ist, nicht die allein herrschenden bleiben. Durch dieses innere Gleichgewicht ist der Mensch auf einen Standpunkt gestellt, von dem er gewissermassen als ein Unbeteiligter auf seine eigene Schuld herabschauen kann. Sie wird ihm selbst etwas fremdes, das ihn nicht beunruhigen kann. Er weiss sich in einen Zusammenhang eingeschlossen, der so erhaben und so mächtig ist, dass kein Einfluss, der aus der sichtbaren Welt der Einzeldinge kommt, in ihn einbrechen oder ihn stören kann. Nicht der Mensch selbst nach seinem reinsten und innersten Wesen hat die Schuld auf sich geladen, sondern er, sofern er sich in der sichtbaren Welt der Einzeldinge hat betätigen müssen. Diese sichtbare Welt der Einzeldinge ist der Ort, wo der Mensch der Forderung des Sittengesetzes nie völlig genügen wird, wo er unausbleiblich schuldig wird. In dieser Welt allein müsste er nach seinem wertvollsten Teil zu Grunde gehen. Wenn ihn aber die Welt als All, als ewiges, ruhendes, allumfassendes Sein umfängt, und wenn in ihm die Ruhe herrscht, die alle Gegensätze ausgleicht, so verliert die Schuld, so schwer sie immerhin zu tragen bleibt, ihren tötlichen Stachel. Zu Zeiten wohl vermag sie dem Menschen unsägliche Pein zu bereiten, aber sein ganzes Dasein

kann sie nicht dauernd knicken. Immer wieder entsteht in ihm der Zustand, in dem diese Pein überwunden ist. Im Besitz der Stimmung der innern Ruhe und Sicherheit aber wird es dem Menschen ermöglicht, mit aller Energie an der Forderung des Sittengesetzes auch für sein Leben festzuhalten. Von hier aus findet der Mensch immer wieder den Mut, nach seiner Erfüllung zu streben. Wenn er auch die Erfahrung machen muss, dass er siebenmal am Tag nicht von ihm, sondern von geringern Interessen sich leiten lässt, und siebenmal am Tag schuldig wird, so steigt er siebenmal am Tag aus der Erkenntnis der Schwachheit und der Schuld wieder empor zu einem neuen Anlauf, seinem höchsten Ziel, dem Sittengesetz, unbedingt zu gehorchen. Was der Mensch sich nie gestatten dürfte, von sich zu behaupten, er suche dem Sittengesetz den schuldigen Gehorsam zu leisten, weil es tatsächlich nicht geschieht, das gestattet ihm jener Zustand der innern Ausgeglichenheit, in dem sich der Mensch trotz unzähliger Niederlagen immer wieder auf die Höhe der Entschliessung nach dem Sittengesetz erhebt. Es müsste Heuchelei und Frivolität genannt werden, dass der Mensch das Sittengesetz die oberste Norm für alles menschliche Handeln nennt, wenn nicht zugleich auch das ganze Elend, das in diesem Ungehorsam liegt, empfunden würde. Aber dass der Mensch einerseits seine ganze Unwürdigkeit erkennen kann und anderseits die unverbrüchliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen das Sittengesetz aufrecht erhält —, den Mut und die Sicherheit, diese heillose und scheinbar unerträgliche Paradoxie zu ertragen, gewährt ihm einzig die starke Stimmung der innern Ausgeglichenheit.

Das ewige, unfassbare All bringt also durch seine unmittelbare Einwirkung auf das Gefühl die Stimmung der innern Ruhe und Ausgeglichenheit hervor, durch die sich der Mensch in der Welt der Einzeldinge, besonders in der Welt des Todes und der Schuld aufrecht erhält. Diese Stimmung, die hier beschrieben worden ist, mag allzu schwach und schwankend erscheinen, als dass auf sie die Möglichkeit eines würdigen Menschenlebens gebaut werden könnte. Es kann sich aber nicht darum handeln, grossartige Theorien auszudenken, die sich nachher als haltlos erweisen. Sondern das tatsächliche Leben und die Wirklichkeit sollen reden und zeigen, was sie dem Menschen zu bieten haben. Innerhalb dieser Welt wird es für den Menschen immer durch ein Fallen und Aufstehen hindurchgehen müssen. Das menschliche Leben innerhalb dieser Welt bietet nicht ein Bild, auf das wir sehr stolz sein könnten. Wenn wir uns aber an das Tatsächliche halten, so muss unser Urteil lauten: das ist für das

Menschenleben von der grössten Bedeutung, dass in ihm diese innere Ruhe und Ausgeglichenheit zur Entfaltung komme. Diesen Zustand des Gefühls aber hatten wir im Auge, als wir von dem subjektiven Moment im Ausdruck Glaube an Gott sprachen. Weil also in diesem subjektiven Moment etwas Tatsächliches, Selbsterlebtes für den Menschen ist, das zur Grundlage für sein ganzes Leben werden kann, müssen wir diesem Moment vor dem objektiven den Vorzug geben. Wenn ein Mensch einzig die Lehre von Gott besitzt, die er sich gedächtnismässig angeeignet hat, ohne dass diese starke innere Stimmung der Ruhe und des Friedens in ihm lebendig ist, so verläuft sein Leben haltlos. Es ist dem Wechsel, wie er in der Welt der Erscheinungen herrscht, hilflos preisgegeben. Wenn umgekehrt der Mensch, in dem sich dieser innere Zustand des Gefühls kräftig festgesetzt hat, auch nichts von den überlieferten Lehren von Gott weiss oder wissen will, so bedeutet das für ihn keinen Nachteil; denn er ist schon im Besitz des allein Wertvollen. Ein in dieser kräftigen Stimmung lebender Mensch dagegen kann ohne Schaden auch das ganze hergebrachte System von Begriffen und Lehren von Gott annehmen, wenn es ihm teuer ist. Er kann sogar zu dem Versuch sich angetrieben fühlen, seinen innern Besitz an religiösem Leben in einer dem Verstand fassbaren Lehre zum Ausdruck kommen zu lassen. Auch dieser Arbeit kommt ihr grosser Wert zu, wenn nur immer festgehalten wird, dass ihre Begriffe und Sätze das Sekundäre sind.

Wenn wir nun zur Beantwortung der Frage schreiten, wie der Mensch zum Glauben an Gott erzogen wird, d. h. wie in ihm jene Stimmung der innern Ruhe und Ausgeglichenheit wächst, so ist diese Frage im Grunde durch die ganze vorausgegangene Ausführung schon beantwortet, so dass, was noch zu sagen ist, kurz ausfallen kann.

Die erste Bedingung, dass der Mensch zu diesem Zustand gelange, liegt in seiner Existenz selbst, sofern er nur mit normalen Anlagen begabt ist. Durch sein Leben in der Welt, einzig dadurch, dass er sich nicht dagegen sträubt, seine mannigfaltigen geistigen Anlagen durch die Beeinflussung der ihn allenthalben umgebenden Welt zur Entfaltung kommen zu lassen, gelangt er zum Besitz dieser Stimmung der innern Ruhe und Ausgeglichenheit. Denn diese entsteht dadurch, dass das Ewige unmittelbar das Gefühl des Menschen berührt. Dieser Zustand ist also eine notwendige Begleiterscheinung des normalen menschlichen Lebens in dieser Welt. Für die Erziehung des Menschen zu diesem Zustand ist also vor allem nötig, dass der junge Mensch nicht dem

Leben in dieser Welt entzogen wird. Wie der Kiesel im Gebirgsbach gerundet und geglättet wird, je mehr er in demselben umgeworfen wird, um so reicher und kräftiger kann sich der Zustand der innern Ruhe im Menschen entfalten, wenn sich dieser in der Welt intensiv betätigt.

Weiter kommt dem Geschlecht der Gegenwart in der Erreichung der Stimmung der innern Ruhe ein Umstand bedeutend zu statten. Die Fähigkeit, zu dieser Stimmung zu gelangen, ist unter den Völkern unseres Kulturkreises durch die jahrhundertelange Übung schon längst aufs beste ausgebildet worden. Der geistige Besitz eines Volkes oder eines Kulturkreises ist die Summe dessen, wie der menschliche Geist mit seinen Mitteln die ihn umgebende Welt angeschaut, verstanden und gedeutet hat. Was die Väter als geistigen Besitz erkämpft haben, stellt sich den Nachkommen dar als ein Erbe, in das sie ohne grosse Mühe eintreten können; es umschliesst sie wie die Luft, die sie atmen. Wir können diesem Besitz nicht entrinnen, sondern müssen uns mit ihm auseinandersetzen. Er übt eine solche Macht auf uns aus, dass wir gezwungen sind, ihn uns anzueignen. Wir brauchen nicht mehr selbst die Um- und Irrwege zu betreten, auf denen unsere Väter haben gehen müssen, bis sie uns das geistige Werk in der Vollkommenheit überliefern konnten, wie es jetzt vor uns steht. Indem wir in den geistigen Besitz unseres Volkes und unseres Kulturkreises hineinwachsen, bekommen wir auch unvermutet Anteil an der Art, wie sich bei uns die Menschen innerhalb der Welt des Todes und der Schuld zurechtgefunden haben. Es geschieht in den Formen, die unsere Väter in langer Arbeit als die für uns nach Ort, Zeit, Veranlagung, Verhältnissen tauglichsten gefunden haben. Indem sich ein Mensch das Ganze des geistigen Besitztums seines Volkes aneignet, erwirbt er sich auch jene Stimmung der innern Ruhe und Ausgeglichenheit. Wenn anders er ein normal begabtes und tätiges Glied in seinem Volke ist, so muss dieser bestimmte Zustand des Geistes auch in ihm entstehen. Er gelangt zu dem Besitz desselben, gleichwie er zu der Beherrschung der Sprache seines Volkes und damit zu der besonderen Art, die Welt zu deuten, die seinem Volk eignet, kommt. Die Sprache des eignen Volkes lernt jeder Bürger desselben, ob er sich nun selber besondere Mühe gebe, oder ob man sich um ihn besonders bemühe, einzig durch die Macht, die in ihr liegt, der sich keiner entziehen kann, der offene Ohren und offenen Sinn besitzt.

Also auch in diesem zweiten Punkt geschieht das Bedeutendste in der Erziehung zum Glauben an Gott im subjektiven Sinn gleichsam von selbst, indem der Mensch ein tätiges Glied der

geistigen Kultur seines Volkes wird. Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, dass der einzelne Mensch aller eigenen Arbeit enthoben sei, um sich im Besitz der innern Ruhe und Ausgeglichenheit zu behaupten. Seine Väter haben wohl die Form geschaffen, in der sich das Stimmungsleben der Menschen in dieser Richtung betätigen soll; aber dass und wie der Mensch diese Form auf sein Leben anwende, das ist sein eigenes selbständiges Werk. Am geistigen Leben seines Volkes, wie an allem Leben überhaupt kann der Mensch nur teilnehmen, indem er an demselben tätigen Anteil nimmt. Es genügt nicht, dass der Mensch sich damit zufrieden gibt, das Erbe der Väter übernommen zu haben. Sondern es bleibt seine Aufgabe, dass er dort mit seiner Arbeit fortfahre, wo seine Väter aufgehört haben. Eine andere Art des Anteils am geistigen Leben seines Volkes als durch Arbeit ist für den Menschen nicht möglich. Keines Menschen Leben verläuft genau in den Bahnen, in denen andere Menschen gewandelt sind. Nach Zeit, Ort und Umständen kann sich das Leben zweier Menschen sehr nahe berühren, aber vollständig wird es sich nie decken. Was der Eine geleistet hat, um in seinem Leben zu der Stimmung der vollkommenen Ruhe zu gelangen, kann für den andern nicht einfach Vorbild sein. So sehr sich das Denken, Entschliessen, Empfinden eines Menschen in den Bahnen vollzieht, die sein Volk nach der ihm eigentümlichen geistigen Art in sehr langer Zeit als die tauglichsten gefunden hat, so erwächst doch dem einzelnen Menschen die Aufgabe, an dem bestimmten Ort, an den er in der Welt gestellt ist, die Arbeit zu leisten, die ihn zum Besitz der innern Ruhe führt. Das Werk, das der Mensch durch diese Arbeit leistet, ist für ihn von der grössten Bedeutung. Denn er setzt damit ein Werk in die Welt, das nur er gerade so hat ausführen können. Es ist das Ergebnis seines persönlichen Lebens, sein Originalwerk. Wenn ein Mensch dieses Werk, in dem er darlegt, wie er sich selbst behauptet innerhalb der Welt, und in dem er seine Freiheit gegenüber der Welt bekundet, mit Ernst durchführt, erfüllt er seine höchste und letzte Aufgabe als Mensch. Wenig kommt darauf an, ob die Erfolge dieser Arbeit nach aussen weithin sichtbar sind und tief in die Entwicklung seines Volkes oder der Menschheit eingreifen. Selbstverständlich ist es nur wenigen Menschen beschieden, ihr persönliches Leben so zu gestalten, dass es zum Beginn einer neuen Zeit und zu einem Vorbild für viele wird. Das kann nur geschehen, wenn die Zeit dazu reif ist, d. h. wenn in einer Zeit veraltete Anschauungen noch in Kraft bestehen, während die Keime für neue, allgemeine Gedanken und Ziele schon sehr stark geworden sind. In einer solchen Zeit liegt

über den Menschen eine gewaltige Spannung. Nicht alle spüren sie. Viele führen ihr zum Trotz ein ganz ruhiges Leben. Andere, die die Spannung zwar empfinden, sind zu schwach, sie zu lösen. Sie gehen unter der geistigen Last vielleicht zu Grunde. Nur wenige, vielleicht nur Einer ist so reich begabt, in dieser Zeit der Spannung klar zu sehen, und mit der Kraft versehen, den neuen Weg zu beschreiten. Er wird von der Wucht des Neuen gelenkt und mehr geführt, als dass er führt. Aber sein Leben ist dann der Markstein einer neuen Zeit. Auf dem, was er geschaffen hat, können die Vielen ihr eigenes Werk weiterbauen. Männer, die das leisten, sind weltgeschichtliche Persönlichkeiten. Aber in seiner Art ist das persönliche Leben der vielen unbedeutenden Menschen nicht minder wertvoll. Wenn sie siegreich und ungebrochen, im Besitz der innern Ruhe und Ausgeglichenheit, aus den viel geringeren Aufgaben, die ihnen gestellt sind, und die eine Bedeutung nur für ihr eigenes Leben haben, hervorgehen, so haben sie ihre Pflicht getan. Sie haben für ihre Freiheit gekämpft und ein Werk von ewiger Bedeutung geschaffen.

Diejenigen Mächte, die also den Menschen zum Glauben an Gott, d. h. zu dem Zustand, den wir das subjektive Moment in diesem Ausdruck genannt haben, führen, sind die Welt und die Geschichte. Neben diesen zwei natürlichen Wegen ist ein dritter, künstlicher zu nennen, die Pädagogik. Die religiöse Pädagogik wird nur dann Brauchbares leisten können, wenn sie sich ihre Ziele und Methoden im engsten Anschluss an die natürlichen Bedingungen des Entstehens des Glaubens an Gott schafft. Sie muss wissen, dass ihr Ziel nur das sein kann, jene innere Stimmung der Ruhe und Ausgeglichenheit in ihrem Zögling zur kräftigen Entfaltung zu bringen. Sie wird die Mittel gebrauchen, die dazu führen, das Entstehen jener Stimmung zu befördern. Die Pädagogik kann jene wunderbare Stimmung im Menschen nicht schaffen; geschafft wird sie einzig durch das tätige Leben innerhalb der Welt und innerhalb der bestimmten geistigen Art des Volkes und des Kulturkreises. Der Pädagogik ist es nur gegeben, die Erreichung dieses Ziels zu erleichtern, indem sie dem Gefühl und Empfinden die Wege weist; sie kann schädliche Einflüsse fernhalten und vor Irrwegen bewahren. Die Pädagogik ist die Magd des Lebens. Das Leben, d. h. die Betätigung des Menschen in der Welt und in der Geschichte schaltet souverän mit dem Menschen und führt ihn mit Notwendigkeit an das ihm bestimmte Ziel. Falsch ist diejenige religiöse Pädagogik, die sich ihre Ziele und Methoden statt aus dem wirklichen religiösen Leben aus dogmatischen oder politischen Bestrebungen heraus-

bildet. Auch diese falsche Pädagogik hat Erfolge. Aber sie führt die Menschen zur Unnatur und zur Knechtschaft. Ihr gegenüber besteht nur die Hoffnung, dass die Gewalt der Wirklichkeit, die Welt und die Geschichte, die am Menschen arbeiten, diese falschen Künste zu Schanden macht.

Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich). S. 1908, S. 36 f.

23. Js. 23, 1. 6. 10. 14. Karthago auf Cypern. Schon von den Alten ist bemerkt worden, dass G an den soeben genannten Stellen und Hes 27,12 38,13 das hebräische Tharschisch mit *Καρχηδων* — Karthago wiedergibt.

Sonst steht immer die Transskription *Θαρσις*, nur Js 2,16 gibt G die „Tarsisschiffe“ von H als „Meerschiffe“ wieder. Neben *Καρχηδων* findet sich Js 23,1. 14 Hes 27,12 die Variante *Χαρχηδων*, Hes 38,18 die bedeutendere *Χαλχηδων*, aber in A und wohl nur als Verdeutlichung der eben genannten. Der Marchalianus hat am Rande eine bemerkenswerte Notiz; zu Js 23,1 und 6 sagt er: *οι γ' Θαρσεις*, zu Hes 38,13 fügt er bei: *μονοτης Καρχηδων Θαρσεις*. Bedeutet das: es gibt mehrere *K.*, das hier in Betracht kommende hat die Besonderheit *Καρχηδων Θαρσεις* zu heissen?

Auch Euseb hat die eigentümliche Übersetzung des hebräischen Tharschisch beachtet (Onomastikon, ed. Klostermann, 100, 102, 118); er bemerkt, dass man es in Indien suche, was Hieronymus (bei Klostermann 103, s. auch das Zitat aus epist. 37,2 ad Marcellam) weiter ausführt. Auch dass Josephus Tharschisch und Tharsus verwechselt, führt Euseb an und Hieronymus weiter aus.

Bei *Schleusner* ist noch (unter *Καρχηδων*) Zonaras zitiert, der in seinem Lexikon (col. 1158) sage: *Καρχηδων, επι της Λιβυης*. *Schleusner* selber bemerkt: ceterum G urbem Africae non longe distantem pro urbe Hispaniae posuerunt.

Ungefähr so hat man auch in der Neuzeit die Sache erklärt, so z. B. noch *Marti*, während andre, wie *Knobel* und *Dillmann*, ganz schweigen. Erst *Duhm* (2. Auflage, 1902) bemerkt: „Die G versteht . . . . Karthago darunter, wegen v. 12 ist aber sehr wohl möglich, dass der Verfasser eine der sidonischen Kolonien auf Cypern, Karpasia, Tamasus, genannt oder doch gemeint hat, vielleicht ist ihm auch die Lage von Tarsis nicht besser bekannt als dem Verfasser von Gn 10,4.“

Es ist verblüffend, wie scharfsinnig *Duhm* hier dem Richtigen nahe kommt. In der Tat verdient es Beachtung, dass Gn 10,4 *θαρσις* und die Leute von *Κιτιον* (auf Cypern) neben einander stehen. Dazu kommt aber nun, was auch Duhm noch nicht heranzieht, dass ein Karthago auf Cypern in der Tat belegt ist.

Auf den gegen 1877 in Limassol gefundenen Bronzeschalstücken, welche die ältesten erhaltenen phönikischen Inschriften tragen, figuriert auf Cypern ein Präfekt von Qarthadascht — Karchedon — Karthago, welcher sich „Knecht Hirams des Königs der Zidonier" nennt. Die Inschrift ist behandelt im Corpus Inscriptionum Semiticarum I,5, bei *Lidzbarski*, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, Taf. II,1 und in *desselben* Kananäischen Inschriften, 1907, Nr. 17. Ebenso figuriert ein „'Ebed der Bast" aus Qarthadascht in dem Verzeichnis der Ausgaben eines Tempels zu Kition, welches im oben genannten Corpus I,86 und in L.s Kan. Inschriften als Nr. 29 behandelt ist.

Beide Belege gehen viel weiter zurück als die Zeit der Entstehung von G, aber es scheint darnach sicher, dass sich in G mit *Καρχηδων* noch eine richtige Tradition erhalten hat.

Die auffällige Gleichung *Καρχηδων* = Tharschisch ist damit noch nicht erklärt. Dafür, dass Letzteres im Allgemeinen in Tartessus in Spanien zu suchen sein mag, haben jüngst Ausgrabungen in Numantia insofern ein neues Gewicht in die Wagschale geworfen, als sich dabei ergeben hat, dass die phönikische Keramik bis tief ins Innere von Iberien vorgedrungen ist und sich dort bis zum Jahre 133 v. Chr. gehalten hat [1]).

Aber hier mögen sehr wohl, wie *Duhm* meint, die Tarschischschiffe solche sein, welche zwischen Tarschisch = Karthago auf Cypern und der syrisch-phönikischen Küste fahren. Noch heute geht von Beirut kaum ein Dampfer nach dem westlichen Kleinasien, ohne Cypern anzulaufen.

24. Gn 25, 27. Letzthin stiess ich bei *Hatch-Redpath* auf eine Vokabel, zu der sie nur einen einzigen Beleg kennen und welche sie mit einem Fragezeichen vertehn. Es ist *αβλαστος* in Gn 25, 27. Gewöhnliche Ausgaben, wie z. B. *Reineccius*, haben das Wort garnicht, *Tischendorf* führt es am untern Rande, aber auch da nur in Klammern an, *Swete* verweist es in seinen Appendix für gleichgültige Varianten, *Brooke-Mc Lean* notieren es als Schreibfehler. Es findet sich nur in A. Die übrigen G-Zeugen lesen *απλαστος*, Aquilas *απλους*, Symmachus *αμωμος*.

Gesetzt, das Wort wäre kein Schreibfehler, dann wäre es

[1]) Berliner philologische Wochenschrift, 1908, 60.

abzuleiten von *βλαστ-*, das uns in *εβλαστον* erhalten ist und dessen Erweiterungen *βλαστα-*, *βλαστε-* und *βλαστον-* bekannt sind (*Schmiedel* § 15, S. 125, *Blass* S. 42. 52). G kennt diesen kürzesten Stamm nicht. *αβλαστος* heisst „ohne Keim." Wie sicher man hier mit der Annahme eines Schreibfehlers zu gehn glaubt, zeigt der solide, wenn auch veraltete *Schleusner*, er hat das Wort garnicht.

Ehe wir uns zu *απλαστος* wenden, werfen wir einen Blick auf die H-Vorlage und das Verhältnis von G zu H. H ist völlig plan, und Schwierigkeiten liegen nicht vor. Höchstens bei תם, also eben dem Äquivalent von *αβλ.* — *απλ.*, kann man fragen, was es bedeutet. Doch trifft *Kautzsch* mit „sanft" gewiss den Sinn genau. Auch *Holzinger* mit „häuslich" macht einen guten Vorschlag, wenn man an den Gegensatz zu Esau, dem Feldbewohner, denkt. G übersetzt den planen H-text auch ebenso plan und, wie *Holzinger* zu Nu 19, 17 f fein bemerkt, in den Worten *οικιων οικιαν* sogar mit einem treffenden Wortspiel.

Aber nun *απλαστος*. Die Bedeutung „ohne Gestalt, ungeschlacht" passt gar nicht, die andre „ohne Verstellung" passt an sich, fällt aber aus dem Gegensatz zu der Wildheit Esaus, welcher Falschheit nicht zu sein braucht und es auch nach den Erzählungen der Gn durchaus nicht ist, ganz übel heraus. G übersetzt sonst תם anders: mit *ακακος* Hi 2, 3, mit *αληθινος* Dt 32, 4, mit *αμεμπτος* Hi 9, 20, mit *αμωμος* Ps 63 (64), 5, mit *οσιος* Prov. 29, 10, mit *τελειος* Cant 5, 2.

Mit dieser Aufzählung treten sich zwei Sätze gegenüber: a. G verbindet mit תם sonst immer den Begriff der Vollkommenheit, Fehllosigkeit, Wahrhaftigkeit. Das spricht für *απλαστος*. b. Alle Belege sind ausserhalb Gn gefunden, *απλαστος* fällt, wie oben gezeigt, an der fraglichen Stelle aus dem Gegensatze heraus, und gerade da erweist sich sonst G als feinfühlenden Übersetzer.

Dazu kommt die Variante *απλαστος* — *αβλαστος*. Hält man das zweite für das falsch geschriebene Erste, so giebt man einen Zusammenhang zwischen beiden zu. Nun ist erstens der Schreibfehler sonderbar, wenn schon nicht ohne Beispiel: es entsteht ein neues Wort, das schwerer ist als das ursprüngliche. Zweitens ist dieses angebliche Ursprüngliche nicht einwandfrei.

Wie wenn die Sache umgekehrt wäre? Ein Zusammenhang zwischen *αβλ.* und *απλ.* besteht. Nur ist *αβλ.* ursprünglicher, *απλ.* aber der Versuch, unverständliches verständlich zu machen. *αβλαστος* ist allerdings unverständlich, es ist ein Schreibfehler für *αβιαστος*. *ι* und *λ* werden oft verwechselt. *αβιαστος* passt ganz

an die Stelle, wo sein H-Äquivalent die Bedeutung sanft hat. Aus *αβιαστος* lassen sich die beiden Formen: erst *αβλαστος*, dann *απλαστος* sehr gut erklären.

Damit wäre ein neues Wort für das G-Lexikon gewonnen.

Bücherschau.

Handkommentar zum Alten Testament, herausgeg. von *W. Nowack*. Gr. 8°. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. III. Abteilung, 2. Band, 1. Teil: **Das Buch Jeremia**, übersetzt und erklärt von D. *Frdr. Giesebrecht*, o. Prof. d. Theol. in Königsberg. 2. völlig umgearbeitete Auflage. Mit einer Abbildung im Text. XLII 259 S. 1907. Einzeln Mk. 7. – . 2. Teil: **Die Klagelieder des Jeremias**, übersetzt und erklärt von D. Dr. *Max Löhr*, a. o. Prof. der Theol. in Breslau. 2. umgearbeitete Auflage, XVI 32 S. Einzeln Mk. 1. —. Beide Teile zusammen Mk. 7. –, Lwbd. Mk. 8. –, H.-F. Mk. 9. —.

Wer einmal von dem wundersamen Zaubertrank des Duhm'schen Jeremiakommentars gekostet hat, dem wird jeder weitere schal vorkommen. Um so nötiger aber sind solche vielleicht, damit man nicht allzu widerstandslos der verführerischen Übermacht des geistessprühenden Werkes von Duhm erliegt. Und dafür ist *Giesebrecht* der zuverlässige Mentor. Um die Hauptsache kurz zu sagen: Duhm, obschon natürlich das wissenschaftliche Material beherrschend wie einer und damit arbeitend, schafft mit *künstlerischer Intuition* ein Bild Jeremias und stellt es in seiner hinreissenden Gewalt vor die Augen des Lesers. Er geht über die Wissenschaft hinaus und ist ein nachschaffender Künstler, der uns den Propheten so malt, wie seine Seele in mitfühlender Versenkung ihn geschaut hat. Wer eine Ahnung von der Persönlichkeit Jeremias bekommen will, was und wie viel die nüchtern experimentierende Wissenschaft darüber zu sagen weiss und was sie nicht weiss noch wissen kann, der muss sich der zuverlässigen Führung Giesebrechts anvertrauen. In besonnener, etwas trockener, ruhig abwägender Detailforschung geht dieser all dem mit philologisch-historischer Methode Konstatierbaren nach. Natürlich wird er in 100 Einzelheiten gegen Duhm recht haben und werden Duhm'sche Aufstellungen von neuem geprüft werden müssen oder auch von der nackten Wissenschaft überhaupt nicht beurteilt und beantwortet werden können.

Der wissenschaftliche Standpunkt an sich ist bei beiden der gleiche und auch ihre wissenschaftlichen Ergebnisse decken sich in weitgehendem Masse. Interessant ist jedoch der Unterschied in der von beiden angewandten Methode zur Eruierung der echten jeremianischen Stücke. Duhm benutzt zum Aufbau seines Bildes vom Propheten nur die Partien, deren Form und Gehalt mit zwingender Gewalt ihre Herkunft von dem grossen Manne verbürgt, aus denen dessen Geist unverkennbar hervorstrahlt, die sich also gleichsam von selbst als jeremianisch beweisen (ohne dass er damit gerade leugnen will, dass

in andern Stücken auch noch irgendwie jeremianisches Gut stecken könnte). Giesebrecht führt den Beweis mehr indirekt-negativ: Er lässt als jeremianisch die Stücke gelten, bei denen „Indizien, welche sicher auf Unechtheit schliessen lassen, fehlen." Bei Duhm steht gleichsam, wie bei Philosophen, am Anfang der Grundsatz: de omnibus dubitandum, während Giesebrecht dem Sammelwerk der Redaktoren Vertrauen entgegenbringt, bis ihm das Gegenteil bewiesen ist. Welche Methode ist die richtige? Muss in der Geschichtswissenschaft die gleiche gelten, wie in der Philosophie? Die gewöhnliche philologisch-historische ist gewiss die Giesebrechts. Aber sehr oft erreicht er das Fehlen der die Unechtheit beweisenden Indizien nur dadurch, dass er aus dem betr. Stücke grössere oder kleinere spätere Zusätze ausscheidet und dann sagt: Beim Rest ist nichts, das gegen Abfassung durch Jeremia spricht. Streng genommen sollte er aber da nach seiner Methode den ganzen Abschnitt dem Jeremia absprechen. Mit seinem Verfahren könnte man schliesslich auch aus dem Kohelet oder aus den Evangelien oder aus allen Psalmen Partien zurechtschneiden, bei denen alle Indizien fehlen, die sicher auf nicht jeremianische Herkunft schliessen lassen. Ich glaube doch, der Umstand, dass die Synagoge dieses Buch dem Jeremias zuschreibt, ist noch kein Beweis dafür, dass alles, was nicht gerade faustdick unjeremianisch darin ist, von ihm stammt.

„Völlig umgearbeitet" ist diese 2. Auflage hauptsächlich infolge der seit der 1. Auflage intensiv tätigen *metrischen* Untersuchungen, die sich äusserst fruchtbar zu erweisen angefangen haben. Duhm ist bekanntlich zu dem Resultate gekommen, dass wir von Jeremia nur Gedichte in Strophen von je 2 Fünferzeilen (Kinaverse, mit Zäsur zwischen der 3. und 4. Hebung), in anderer Terminologie: vierzeilige Strophen von regelmässig abwechselnd 3 und 2 Hebungen, haben. Giesebrecht glaubt, ihm auch noch Partien in andern Versmassen zuschreiben zu können. Das ist ja sehr wohl möglich, und Duhm muss sich oft wirklich unerlaubte Kunstgriffe gestatten, um einen Text in die Form der Fünferzeilen oder gar seiner Strophen zu pressen oder zu strecken. Sicher aber scheint mir das eine, was auch aus Giesebrechts Kommentar hervorgeht, dass die meisten und wichtigsten der jeremianischen Gedichte jene von Duhm als einzig proklamierte Form haben. Als unerlaubt muss ich es übrigens auch bei Giesebrecht bezeichnen, wenn er Textänderungen, Auslassungen, Einschübe, Umstellungen vornimmt, rein nur um seiner speziellen metrischen Theorie zu genügen, nach der z. B, nie 2 betonte Silben aufeinander folgen dürfen. Woher weiss er denn das? Und woher weiss er überhaupt, wie das Hebräische zu Jeremias Zeit betont wurde? Die hergebrachte Betonung der meisten Wörter auf der Endsilbe (bei den Christen; die Juden betonen bekanntlich ganz anders) scheint mir ebenso fraglich als unnatürlich. Wenn sie die wirkliche gewesen wäre, so will es mir nicht einleuchten, wie dann der massoretischen Akzentuation so häufig die in diesem Falle höchst unbegreifliche Zurückziehung des Tons auf vordere Silben hätte in den Sinn kommen können. Nein, so sicher sind namentlich in den ältern poetischen Stücken des Alten Testaments die Ergebnisse der metrischen Untersuchungen noch nicht, und noch viel weniger speziell die metrische Theorie Giesebrechts, dass man den Text ändern dürfte, nur um in diese Theorie passende Verse

zu erhalten, ohne durch den Sinn oder durch die verschiedenen Textzeugen zu einer Änderung genötigt oder wenigstens berechtigt zu sein.

Abgesehen von dieser metrischen Voreingenommenheit ist es sonst gerade ein Hauptverdienst Giesebrechts, dass er in sehr besonnener und umsichtiger Weise dem Textbestande so weit als möglich nachgeht und mit erstaunlichem Fleisse eine „möglichst umfassende Darstellung der Textüberlieferung von der Septuaginta an bis auf Hieronymus und das Targum" gibt. Es ist für den Leser jetzt sehr angenehm, an all den fraglichen Stellen den Wortlaut der verschiedenen Textzeugen bequem vor Augen zu haben und sich so selber ein Urteil bilden zu können — oder auch keines, und das ist schliesslich auch eins.

Alles in allem: Das Buch ist besonders um des reichen wissenschaftlichen Materials willen, das es bietet, eine wertvolle Gabe, namentlich auch neben Duhm, der mehr nur seine Resultate vorlegt. Die Darstellung ist wohltuend ruhig, die Auseinandersetzungen mit andern Ansichten sehr würdig und leidenschaftslos — mit einer einzigen auffälligen, wenn auch nicht unbegreiflichen Ausnahme: Wo Giesebrecht Duhm entgegentritt, wird er meist sofort aufgeregt. Dass er von Duhms „üblichen weinerlichen Tiraden" spricht, kann zwar nur aus einem momentanen Vergreifen in der vorgestellten Persönlichkeit entsprungen sein — man denke sich: Duhm und weinerliche Tiraden, sogar übliche! Dass er ihm „rührend ernsthafte Naivetät", „pure Einbildung", „Schwelgen in faden Witzeleien", „kritischen Dogmatismus, auch eine Form der Beschränktheit" vorwirft, ihn „keinen Historiker", „ganz konfus" nennt, und was dergleichen Epitheta mehr sind, ist schon weniger liebenswürdig. Und nicht gerade besser gemacht wird die Sache dadurch, dass er einmal von einer Ansicht Duhms meint, sie „könne nur pathologisch erklärt" werden, und ihm an einer andern Stelle eine „verlogene Entstellung meines Beweises" vorwerfen — muss. Ja, das schlimmste an diesem letzten Vorwurf, dessen Form bald mit dem Strafrichter in Konflikt bringen könnte, ist, dass er sachlich richtig ist.

Im Ernste: Es ist doch wirklich ein unerquickliches Schauspiel, wenn zwei hochverdiente Lehrer der Gottesgelehrtheit bei ihrer Beschäftigung mit einer der erhabensten Gestalten der Bibel (und sie erklären so schön das wundervolle Wort, das dieser Mann von Gott vernahm, Jer. 15,19: „Wenn du Edles ohne Gemeines hervorbringst, sollst du wie mein Mund sein!") in einer Weise gegen einander verkehren, wie es kein ernsthafter Erzieher an seinen Schulbuben dulden würde. So treiben es ja nicht einmal mehr — wir Pfarrer aus den verschiedenen Lagern gegen einander. Solche Kampfesweise ist doch nur noch von paläontologischem Interesse in der Entwicklungsgeschichte des Theologenstandes und muss, wo sie sich heute zeigt, als Atavismus signalisiert werden.

Von *Löhr's* Kommentar zu den Klageliedern kann ich nur sagen: Kurz und sehr gut. Ebenso vorsichtig im Urteil als gründlich in der Untersuchung. Und manches weiss er nicht; das ist, was am meisten Zutrauen erweckt. Der Metrik gestattet er kaum Einfluss auf Textamendierung, einer speziellen metrischen Theorie schon gar nicht. Er spielt vielmehr mit ungesuchtem Humor gelegentlich die eine dieser Theorien gegen die andere aus.

Benken (Baselland). *J. Wirz.*

W. Caspari, Dr. u. Prof. d. Theol. in Erlangen, **Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Evangelischen Gemeindelebens.** 2. umgearbeitete Aufl. 8° VI 323 S. Deichert Leipzig 1908. Fr. 7.20.

„Aus den Quellen im Abriss" fügt der Verfasser zum Titel. Wir behaften ihn dabei, weil wir sonst über manche Lücke in der Darstellung, spez. des reformierten Kirchenwesens referieren müssten. So ist z. B. die Berichterstattung über den Gemeindegesang für schweizerisches Gebiet völlig ungenügend. Die Grundzüge dagegen bietet das Buch in sehr reicher, knapper und lückenlos belegter Weise. Dadurch weckt er nicht nur ein sonst oft mangelndes Verständnis für die Herkunft und den Sinn der Gebräuche und zu Formeln gewordenen liturgischen Stichworte; er hilft auch zu Anregungen für Weiterbildungen, welche in der bisherigen Entwicklung liegen, mindestens auf sie aufbauen und darum erst fruchtbar und ohne starke Erschütterungen durchführbar sind. — Für das praktische Amt sehr wertvoll! *A. W.*

Pfr. *H. Bungeroth*, **Die Offenbarung Johannis erläutert unter dem Gesichtspunkte einer Theodicee.** 8° X 445 S. Strübig Leipzig 1907.

Difficile satyram non scribere. Ein paar Stichproben werden das bestätigen. „Wie gross und herrlich muss das Buch uns erscheinen, wenn wir in ihm ein Meisterwerk göttlichen Geistes erkennen, welches unserm Geist einen festen Blick in die weitesten Fernen der Ewigkeit geben will . . . . . eine tatsächliche Offenbarung Jesu Christi an seinen Jünger Johannes . . . . Offenbare Einschiebungen von fremder Hand (z. B. 21,9—22,19) . . . Die Offenbarung war auch eine Notwendigkeit für die Engel . . . Die Ohren der meisten Gelehrten unserer Zeit sind taub für alles, was von Engeln und Teufeln geredet wird. Denn ihnen gehen ihre unbewiesenen Dogmen über Gottes Wort . . . . Das ärmliche Niveau der Zusätze des Auslegers: nicht nur grammatische und logische Mangelhaftigkeit, sondern auch ein Geist der Geheimniskrämerei und Einbildung auf seine vermeintliche Klugheit . . . ." Bungeroth treibt wacker Kritik auf seine Weise, um zwischen Christus, Johannes und einem „Fälscher" das Buch zu teilen, und dabei meint er, etwas anderes und besseres geleistet zu haben, als die böse Kritik.

Desselben **Schlüssel zur Offenbarung.** 8°. VIII 160 S. Gleicher Verlag.

Dasselbe „populär", d. h. in süss-saurem „Stunden"-Jargon, der immerhin zum Inhalt besser stimmt. *A. W.*

Zu *Hadorns* **Kirchengeschichte der reformierten Schweiz** (vgl. Anzeige in Heft 2, 3 und 6 des letzten Jahrgangs) eine nachträgliche Bemerkung. Es wurde mehrfach gerügt, dass darin die Wichtigkeit der religiösen Presse zwar anerkannt und Blätter wie „Grüss Gott" und „Für Alle" genannt und empfohlen , ausser den alten Zeitstimmen aber die Blätter der Linken: „Reformblätter", „Schweizer. Protestantenblatt" und „Religiöses Volksblatt" verschwiegen seien. Das stellt nun eine Ungerechtigkeit dar, welche wohl am besten derjenige konstatieren darf, welcher die hohe Bedeutung z B. des „Religiösen Volksblattes" für das evangelische Gemeindeleben im Kanton St. Gallen kennen gelernt hat. Ich hoffe, dass in einer zweiten Auflage der Verfasser wirkliche historische und nicht Tendenzdarstellung bieten werde, und modifiziere in diesem einen Punkt mein sonst sehr günstig bleibendes Urteil über sein Werk. *A. W.*

D. theol. *Karl Gerold Götz,* Pfarrer, Privatdozent in Basel, **Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung.** Ein Versuch ihrer Lösung. Hinrichs, Leipzig, 1904, gr 8°, 8 u. 312 S., Mk. 9. —,

Ausser dem Umstand, dass er der Redaktion stets an Raum gebrach und sie an Rezensionen stets mehr daliegen hatte als sie drucken konnte, hat noch ein andrer Grund eine Anzeige des als trefflich allgemein anerkannten Buches verzögert. Ich habe es zweimal durchgearbeitet und konnte mir doch noch kein abschliessendes Urteil bilden.

Auf hundert Seiten berichtet Götz über die Abendmahlsfrage im Mittelalter und in der Reformationszeit, gründlich, mit staunenswerter Belesenheit und mit offenbar sachkundigem Urteil über Fragen, die mich nur für Belehrung danken, aber nicht mitreden lassen.

Dann klafft für mein Gefühl ein Spalt. Götz wendet sich der Abendmahlsfrage in der neuesten Zeit zu und ich verstehe nicht, wie dieser Teil durch das Vorhergehende gefördert werden soll. Was Götz zum heutigen Probleme selber sagt, ist zwar umständlich, aber sehr gründlich und sorgfältig erörtert. Er hat dafür das wohlverdiente Lob erhalten: schon 1907 ist sein Werk in einer zweiten, durch ein dreifaches, die Brauchbarkeit natürlich bedeutend erhöhendes Register vermehrten Ausgabe erschienen.

So zählt er nicht nur unter die gelobten, sondern auch unter die gelesenen Autoren, und wir freuen uns ihn, der vor einiger Zeit ein schwerkranker Mann hiess, jetzt wieder neu und erfolgreich in der theologischen Forschung tätig zu sehen.

Aeugst (Zürich). *Ludwig Köhler.*

Walter Harlan, **Die Sünde an den Kindern.** 8° 347 S. Egon Fleischel Berlin 1908. Mk. 5.—.

„Eines Schulmeisters (Gymnasialprofessors) Leben, Sterben und Fahrt in das Allherz" ist eine scharfe Anklage wider den Gebrauch des sogen. Apostolikums als Unterrichts- und zumal Bekenntnismittel. Besonders das empört den um seiner Überzeugung willen im bigotten Sachsen tragisch endigenden Schulmann, dass sogen. liberale Pfarrer den Mut nicht finden, die Höllenfahrt und andre, sicher nicht mehr geglaubte Behauptungen zu ignorieren. Er schildert den direkt demoralisierenden Einfluss des ganzen Konfirmationsbetriebs an Schülern und Eltern. Der Roman besitzt zahlreiche und in den Hauptpersonen gut umrissene Persönlichkeiten, auch Leben, Entwicklung und psychologische wie pragmatische Motivierung der Handlung. — Uns Schweizer mutet die hier zum Himmel schreiende Not merkwürdig an. Ist es noch möglich? Wir wissen ja, dass es so ist. Aber wir hören auch von den Kollegen aller Schattierungen von jenseits des Rheins, dass sie das Joch eines unehrlichen Kirchenregiments schier gar nicht mehr ertragen. Unehrlich nenne ich es, weil es theologisch urteilsfähig sein will und sich nicht die Mühe nimmt, das religiöse Erbe Luthers von der Verballhornisierung mit antiquierten dogmatischen und juristischen Formeln des 5. Jahrhunderts zu befreien, im Gegenteil stetsfort tut, als ob jenes unbedingt auf diesem allein aufgebaut werden könne. Das ist Rom in Berlin, Dresden etc. Ob das wohl besser werden wird, bevor die erste Million Austritte und die 20. Million *religiös* (nicht nur kirchlich) Gleichgültiger konstatiert worden ist? Der Mathematiker und Physiker Prof. Stoss

drückt seine Anschauungen zuweilen recht ungewohnt aus, sodass man in seinem „Allherz“ u. s. w. nicht sofort die uns geläufigen Begriffe wiedererkennt. Aber seine Absonderlichkeiten haben doch Sinn und ringen nach besserem Inhalt, als die Termini der Kirchenväter ihm bieten. *A. W.*

A. Schwarzkopf, **Wahrhaftigkeit oder Bekenntnistreue?** Ein ernstes Wort an freie Menschen. 26 S. 8°. Selbstverlag, Erfurt 1908. 30 Pfg.

Der Verfasser ist vom Vorstand der evang.-lutherischen Gemeinde zu Erfurt unter Approbation der obersten Kirchenbehörde aus der Kirche ausgeschlossen worden, weil er weder die wörtliche Inspiration und völlige Irrtumslosigkeit der Bibel, noch den Consensus sämtlicher Bekenntnisschriften vom Apostolikum bis zu den Schmalkaldener Artikeln mit der Bibel, noch Jesum als 2. Person der Gottheit anerkennen und endlich auch seine gegen Pfarramt und Gemeindevertretung erhobenen Vorwürfe nicht als Sünde (!) reuevoll zurücknehmen wollte. Die Vorwürfe bezogen sich u. a. auf von der Kanzel geschehene Schmähungen religionsgeschichtlicher Vorträge und bestanden in der sachlich (exegetisch, dogmengeschichtlich etc.) begründeten Forderung, dass Jesus nicht 1221 Katechismusfragen u. s. w. bringen wollte, sondern ein neues Leben, „dass wir in unserm Leben Gottes praktisch habhaft werden.“ Lhotzky, J. Müller u. A., dazu Stage's, Weizsäcker's und Kautzsch's Übertragungen der h. Schriften haben den Verf. am stärksten angeregt. Er legt sein Erlebnis in würdiger Sprache dar.

Wir Schweizer grüssen Schwarzkopf aus unserer freien Kirche. Er soll nicht vergessen, dass sie einst einen Grösseren aus der jüdischen Kirche ausgeschlossen und ihn an's Kreuz gebracht haben, weil er den lebendigen Gott in sich trug und kein Pfaffe war. *A. W.*

Hermann Kutter, **Die Revolution des Christentums.** 8° 275 S. Hässel Leipzig 1908. Mk. 3.—.

Nichts Neues. — Doch möchten wir die Gelegenheit benützen, um zu sagen, was wir für das Denken und Hoffen des Verfassers von der Berufung Pfarrer Ragazens nach Zürich erwarten. Nichts mehr und nichts weniger als das Hinüberführen des prophetischen Dröhnens in brauchbare Leitgedanken, das Verwandeln der blossen Unzufriedenheitsstimmung in die Einexerzierung marschbereiter Kolonnen, das Zurücktreten des Verhetzens zu Gunsten nicht weniger entschiedener, aber sachlicher Diskussion und Agitation. Nicht als ob Professor Ragaz in dieser Aufgabe aufgehen dürfte. Er ist Ordinarius für Dogmatik und Ethik und wird das *ganze* übernommene Amt treulich verwalten. Aber seine sehr energische soziale Position wird uns auf diesem Gebiet aus der Zeit der Zerfahrenheit in das Stadium ernstester, und deshalb auch allseitig ernster genommener Arbeit hinüberleiten, sodass gerade die jungen Theologen sich an einem sorgfältig und scharf geschnittenen Profil orientieren und an der Seele hinter dieser Silhouette begeistern können. Zu Nachbetern wird gerade Ragaz sie selber nicht erziehen wollen, so autoritativ er zuweilen sich zu geben vermag. Und die im Amte stehenden Leute werden kaum weniger gespannt sein, wie sich diese notwendige Auseinandersetzung zwischen der grosstädtischen Kanzel, resp. der ihr allein möglichen rücksichtslosesten Einseitigkeit und der Amtsvorbereitung der für Gemeinden jeder Art bestimmten

„Kirchendiener“ vollziehen wird. Wir setzen nicht Ragaz gegen Kutter, aber den Professor über den Pfarrer. *A. W.*

D. Georg Graue, **Anregungen und Fingerzeige zur Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes.** Kl. 8° IX 263 S. Heinsius Leipzig 1906. Mk. 4.—.

Das Büchlein blieb allzulange unbesprochen liegen. Und doch verdient es in seiner Bescheidenheit, dass man ihm sage: Freund, rücke hinauf! Es richtet seine klaren und jedermann lesbaren Ausführungen hauptsächlich gegen den Monismus und sein naturalistisches Weltbild, um zu prüfen, ob es mit einer religiös-sittlichen Weltanschauung vereinbar sei? Denn um eine solche in ernstlichstem Sinn ist es dem Verfasser zu tun. Bei aller Ruhe ist die apologetische Kraft oder besser der zu eignem Suchen und Finden befähigende Antrieb des Büchleins sehr hoch einzuschätzen. *A. W.*

Desselben Verfassers **Nachwirkungen des Kulturkampfes** (36 S. nämlicher Verlag. 60 Pfg.)

„Zur tatsächlichen Berichtigung der weitverbreiteten abfälligen Urteile über Bismarcks Vorgehen gegen Rom“ legt Graue dar, dass um der weltgeschichtlichen Notwendigkeit jenes Kampfes willen schon eine Anzahl Unerquicklichkeiten in den Kauf genommen werden durften, dass aber der angebliche Sieg Roms fast ausschliesslich dem Geschrei derjenigen Protestanten entstammt, welche Bismarck zum Vollender des Werkes Luthers stempeln wollten und natürlich von dem Politiker grausam enttäuscht werden mussten. Dass Rom dies, von Hase stets abgelehnte Jammergeschrei gerne quittierte und zum Glaubenssatz von der blamabeln Niederlage des Protestantismus erhob, ist ihm nicht übel zu nehmen. Dem Heft fehlt die einfache Sprache und knappe Satzbildung, um in den Volksmassen gelesen und gewürdigt zu werden. Schade drum! *A. W.*

Max Luschka, Pfr. in Luzern. **Erhobene Herzen im Lebenskampf.** Kl. 8°. IV 277 S. Huber, Frauenfeld 1908. 5 Fr. Prachtvoller Originalband.

Predigtbücher sind dem Rezensenten ein Gräuel. Die grossen Predigtverlagsfirmen werfen einen Haufen alltäglichen Zeugs auf den Markt, das meist nicht blos an der Alltäglichkeit sondern noch mehr an theologischer Rückständigkeit krankt. Denn diese kann bekanntlich am ungehindertsten den grossen Haufen gewinnen, „Erfolge zeitigen“. Luschka's Büchlein gehört nicht zu dieser Sorte. Es geht direkt ins Leben hinein, bespricht nicht seinen Jammer sondern die Auswege daraus und findet sie nicht in dogmatischen oder sozialen Einzelheiten, sondern in der grossen Stimmung, welche der Titel wiederzugeben versucht.

Wir haben die Pfingstbetrachtung in den Flugpredigten des schweizer. Vereins für freies Christentum wiedergegeben und wahrgenommen, dass auch die Patienten des Irren- und Krankenhauses wie der einsame Invalide in seinem Stüblein sie mit Erbauung gelesen hat. Eine gute Probe! *A. W.*

Bekanntmachung der Karl Schwarz-Stiftung.

Das *Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung* hat sich nach der im November 1907 zuletzt erfolgten Ausübung des Preisgerichtes durch *Cooptation der Herren Professor D. Paul Schmiedel*-Zürich und *Oberhofprediger Kirchenrat Paul Graue*-Meiningen ergänzt.

Zur Bewerbung um den am 19. November 1910 zu vergebenden Preis (500 Mark) wird das Thema gestellt:

„Adolf Hilgenfelds Bedeutung für die Erforschung des Neuen Testaments."

Nach der Stiftungs-Urkunde soll sich „die Konkurrenz nicht auf die im praktischen Amte stehenden Geistlichen beschränken, sondern eine ganz freie sein." Die Arbeiten sind bis zum *1. Juli 1910 in deutscher Sprache, nicht von der Hand des Verfassers deutlich geschrieben, mit einem Motto versehen* und *unter Beifügung des Namens des Verfassers in verschlossenem Umschlag, auf welchem das Motto der Arbeit angegeben ist, an Oberpfarrer Oskar Müller in Gotha* (Thüringen) einzusenden.

Sämtliche Arbeiten bleiben Eigentum der Verfasser und können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden.

Die *Karl Schwarz-Stiftung* ist zum dauernden Andenken des als Vorkämpfer der protestantischen Geistesfreiheit sowohl für die theologische Wissenschaft, wie für das Predigt- und Lehramt in der evangelischen Gemeinde hochverdienten Gothaer Generalsuperintendenten und Oberhofpredigers D. *Karl Schwarz*, vordem Professor der Theologie in Halle a. S., nach dessen am 25. März 1885 erfolgten Ableben von seinen Freunden und Verehrern durch Beiträge aus ganz Deutschland begründet worden. Das Stiftungskapital beträgt zurzeit 5000 Mark. Die Verwaltung hat der Stadtrat zu Gotha seinerzeit bereitwilligst übernommen. In der Regel von drei zu drei Jahren erfolgt durch ein Preisrichterkollegium das Ausschreiben einer theologisch-wissenschaftlichen Aufgabe zur freien Bewerbung. Der Preis für die beste Bearbeitung beträgt zurzeit 500 Mark. Um diesen Preis angemessen erhöhen und eine Bewerbung womöglich alljährlich veranstalten zu können, ist die *Vermehrung des Stiftungs-Kapitals* lebhaft zu wünschen. Das Preisrichterkollegium richtet deshalb an alle, welche in persönlicher Erinnerung an den dadurch zu Ehrenden oder im Interesse an der Förderung protestantisch-theologischer Wissenschaft stehen, *das Ersuchen, durch erneute Beiträge für die Zwecke der Karl Schwarzstiftung die Erreichung jenes Zieles zu fördern.*

Aus Königsberg i. Pr. wurden bereits für diesen Zweck 200 Mark von einer Stelle gespendet. *Weitere Beiträge wird Oberpfarrer Oskar Müller in Gotha* (Thüringen) *als Schrift- und Kassenführer der Stiftung dankbar entgegennehmen und seinerzeit öffentlich darüber quittieren.*

Gotha (als Zentralsitz der Stiftung), den 10. April 1908.

D. Benrath. D. Dorner. P. Graue. O. Müller. D. Nippold. D. Pfleiderer. D. Schmiedel.

Adresse: Oberpfarrer *Oskar Müller* in *Gotha* (Thüringen).

Partei und Parteien.

Von *A. Waldburger*, Pfarrer in *Ragaz*.

Prof. Wernle hat der Marburger theologischen Fakultät seinen Dank für den Doktortitel durch ein Buch [1]) abgestattet, welches verdient, an erster Stelle besprochen zu werden. Es ist ein glänzendes Buch, soweit Form, Anlage und Darstellung in Frage stehen. Wernle weiss zu gewinnen und fast zwingende Gedankenreihen zu entrollen. Es ist aber auch inhaltlich ein wertvolles Buch: es ist eine Beichte, ein Bekenntnis im besten Wortsinn.

Wie der Verfasser sich das theologische Studium denkt, wie er es also auch selber betreibt und seinen Zuhörern und Lesern nahe bringt, entschied bei dieser „Einführung". Und dies Wie? betrifft nicht das äussere Schema, die Reihenfolge und Auswahl der Kollegien und andere Formalitäten und nützliche Winke. Sie kommen gelegentlich auch zu Wort (z. B. S. 7 und im Aufbau der einzelnen Disziplinen implicite oder verbaliter); doch wird vielmehr die *innere* Frage beantwortet: Mit was für Absichten, Hoffnungen, Gaben und erworbenen Kenntnissen, mit welcher Stimmung und welchem Willen trete ich an das Studium der Theologie heran? Und demgemäss: Wie fasse ich die Aufgabe? was für Dinge muss ich studieren? Darf ich alle Mühe auf ein bestimmtes Ziel abzwecken? und auf welches?

Eine ganze Summe von Fragen und doch im Grunde genommen nur *ein* Grundzug des Buches: es führt *nicht* in das Haus, zeigt Fundament und Aufbau, Grundriss und Durchschnitt, nummeriert Saal und Zimmer, Stockwerk und Fenster, um am Schluss eben nichts anderes gegeben zu haben, als eine gründliche Kenntnis des Bauwerks. Es führt vielmehr ein in den *Geist* des Hauses — dessen Ausdruck der sichtbare Bau sein sollte und bei geistigen Dingen sein kann und muss — und weist nach, um was man sich darin sorgen, wie erzogen und wie willig zum Forschen und Dienen und wie glaubensfroh aus persönlichem Erleben und Erfahren heraus man sein muss, um in dies Haus hineinzugehören.

Da mag nun für manchen die Gefahr unvermeidlich erscheinen, dass Wernle ein herrischer Pförtner sei, der nur hineinlasse, wer ein ihm genehmes Gesicht weise. Und diese Gefahr ist auch vorhanden und ein Stück weit zur Tatsache geworden. Voraussetzungen wie: „gründliche Kenntnis des Objekts vor allem

[1]) D. Paul Wernle, Professor an der Universität Basel, Einführung in das theologische Studium. Gr. 8° XVI 524 S. Mit Sach- und Namensregister. Mohr, Tübingen, 1908. Fr. 9.35.

Streit über dessen Wert und Wahrheit; protestanischer Verzicht auf Autorität der Bibel, der theologia naturalis oder Dogmatik; Vermeidung der lächerlichen Arroganz der Religionsgeschichte, sobald sie mehr sagen will, als was gewesen sei; ein Buch nicht aus Beschreibungen kennen lernen, es in die Hand nehmen, das ist die Sache . . .“ stehen über jeder Diskussion für den wissenschaftlichen Theologen und einen andern gibt es nicht. „Ein redlicher Wahrheitssucher klagt nicht darüber, dass ihm seine Arbeit schwer und sauer wird, wünscht sie auch gar nicht anders, als sie Gott ihm vorlegt, und ist entschlossen, mit Geduld und Mut einfach seinen Weg zu gehen.“

Gerade dies Abstellen auf die einzige Autorität: Gottes Führung, hat Wernle mit unzähligen ganz andern Geistern gemein, und man könnte ihm leicht einwenden, dass dann seine Einführung überflüssig sei. Gott habe schon unendlich viele Menschen ganz anders geleitet, als sie selbst und die Besten es wollten und verstanden. Die verkehrtesten Wege seien am allermeisten auf das ehrwürdige „Gott will es“ zurückgeführt worden.

Und wiederum sei dies Abstellen und die Existenz seines Buches nichts anderes als das Verlangen an die Leser, sie sollten nun eben unter Missachtung aller *andern* Autoritäten und Wegweiser ausschliesslich die Wernle'sche Strasse ziehen.

Die Gefahr besteht und jede gebundene Theologie und jeder nach Wurfgeschoss suchende Gegner des Autors wird reichlich Oppositionsgelegenheit finden und diesen Pförtner anklagen. Dennoch nenne ich das Buch ein Prachtwerk ersten Ranges und möchte es jedem Studenten in die Hand geben *bei Beginn*, *während* und erst recht immer wieder *nach* der Studentenzeit — das Studium hört hoffentlich gar nie auf! Wir urteilen gelegentlich anders als Wernle. Die Einschätzung des ethischen und religiösen Erfahrens gegenüber *jeder* sie auflösenden Theorie, jene als Leben, dies als unterliegendes Denken taxierend, liegt mir nicht, weil ich dem denkenden Gottsuchen ebenso grosse Wirklichkeit und Fehlbarkeit zuschreibe, als dem gefühlsmässigen Erfahren beides innewohnen kann und wird: Tatsächlichkeit und Täuschung, Wahrheit und Irrtum. Dementsprechend kann ich die Wunderfrage nicht blos in ihr Meer von Schwierigkeiten und Fragezeichen hineinschicken, wie es S. 354f geschieht, sondern muss auch die Kapitalfrage nach den grossen Wundern, den eigentlichen Miracula, stellen. Das ist doch die Frage, ob man alle auf mechanischer, psychophysischer oder anderer Gesetzmässigkeit beruhenden Mirabilia, mögen sie noch so sehr unser empirisches Verstehen übersteigen, unterscheidet von den, dieser gottgeschaffenen *materiellen*

Wirklichkeit fraglos widersprechenden Miracula der Brotvermehrung, der Totenauferweckung, des schwimmenden Eisens und der sichtbaren Himmelfahrt. Über diesen Punkt wünschen die liberal erzogenen Gemeinden und zahlreiche andre Laien ebenso sicher Aufschluss und klare Stellungnahme, wie es die an Verschleierung oder „schwindelhafte Apologetik" (!) gewöhnten „Positiven" *nicht* wünschen. Hätte Wernle das seinen Lesern, den künftigen Pfarrern zumal, nicht auch klipp und klar sagen müssen? Mir ist es eine Gewissens-, ja geradezu *die* Ehrlichkeitsfrage für den protestantischen Kirchendiener.

Doch hindert uns jede solche Ausstellung keineswegs an der ganz hohen Wertung der Art Wernles. Der Grund liegt in der offenen, fast — zuweilen ganz — fanatischen Art, wie er *sich* ausspricht. Er zeigt Probleme und geht durch ihre Schwierigkeiten hindurch, räsonnierend und kritisierend und glaubensfroh auf ein gutes Resultat als Gottes Gabe und Frucht der eigenen Arbeit hoffend, bis zu seinem Ziel. Dass es dann *sein* Ziel ist und kein absolutes Ziel und Resultat sein *will* — wen wundert das an einem protestantischen Werk?

Und dann muss doch auch gesagt sein, dass hier recht oft Hagenbach'scher, Immer'scher, Finsler'scher, R. Stähelin'scher Geist sich zur Höhe eines Rothe hinaufgearbeitet hat, der z. B. gegegenüber der von Orthodoxie und Pietismus geübten reaktionären Verengung und Verzerrung und Absperrung des Christentums Recht und Pflicht zur liberalen Umbildung als gegeben ausspricht. (Nebenbei gesagt, hat Wernle nun auch die Bitziuspredigten kennen gelernt: „ein herrliches, praktisches Dokument").

Wernle's Einführung ist somit klipp und klar eine reife Frucht des liberalen Grundprinzips: rücksichtlosestes Suchen und Verkündigen der Wahrheit, nicht der naturwissenschaftlichen, der metaphysischen, der historischen, der dogmatischen, sondern der religiösen Wahrheit, so wie sie in jedem einzelnen, einheitlich arbeitenden und ehrlich sich aufdeckenden Verstand, Gemüt und Gewissen sich spiegelt. — Und in der Einleitung zu *diesem* Buch steht das auffallende Wort:

„Ich brauche kaum zu versichern, dass ich persönlich den grössten Respekt vor jedem Altgläubigen habe, der durch ernste wissenschaftliche Arbeit zu seiner Überzeugung gelangt ist, und umgekehrt keine Achtung vor dem grossen Heer liberaler Nachredner, das ohne Kampf, ja ohne Kenntnis der Gegner auf den Lorbeeren einer früheren, unterdessen schon längst wieder in Frage gestellten Forschung ausruht."

Der Vergleich ist schief. Der Altgläubige arbeitet, der Reformer faulenzt, jener hat eine Überzeugung, dieser nur eine antiquierte Eintagsmeinung, ein Stück verkehrten Wissens statt Überzeugung! Blickt da der wahre Wernle heraus oder ist der Satz eine Entgleisung und seine Einseitigkeit weder gewollt noch schalkhafterweise zugelassen?

Wir nehmen an diesen zwei Fragen Anlass, uns über die *Basler Münsterwahl* auszusprechen. Sie scheinen uns für die ruhige Beurteilung jener typischen Vorkommnisse und der jetzigen Lage geradezu unentbehrlich. Ist es doch eine schwerlich bestreitbare Tatsache, dass hinter einem grossen Teil jener Ereignisse und jener ganzen Entwicklung Wernle steht, nicht als Kern und Leiter derselben oder auch nur als stiller Stratege; dazu sind ein Ragaz u. A. viel zu originale und selbständige Ingenia; aber sicher doch mit der aus dem obigen Zitat redenden *Stimmung* der ärgerlichen Scheu vor der Etiquette „liberal", wie der väterlich-korrigierenden, überlegenen Liebe gegen Rechts hin. Die Aussprache soll zugleich eine Antwort eines jüngern Reformers sein an die Adresse aller Nichtkenner und Dochschelter meiner Partei.

Eine ganze Literatur hat sich an die Basler Münsterwahl gehängt. Die Kanzel Zwingli Wirths, Steigers und Ragazens war es wohl wert. Unter der Unsumme von Artikeln treten die Ankündigung der „Fronde" in den Basler Blättern, die offizielle Erklärung der liberalen Gemeindeorganisation, der geradezu bösartige Artikel von der „Versorgungsanstalt von Mittelmässigkeiten" im Kirchenblatt, die Besprechung der Sachlage im „Religiösen Volksblatt" und in den „Neuen Wegen" hervor. So ungeschickt und unrecht die Sperrung der (damit sehr unliberalen) Blätter B. Zeitung und Nat. Zeitung genannt werden muss, so anerkennenswert ist die Haltung des „Kirchenfreund" und seiner Gesinnungsgenossen in der Wahlgemeinde. Sie wussten, warum sie sich nicht in den Streit mischten.

Der Kampf ging „Religiös-sozial" gegen „Reform", nicht Lichtenhan gegen Täschler. Dazu ist ersterer, mein einstiger Nachbar, ein viel zu nobler und ernsthafter Charakter, aber auch an Erprobung für das Wirken in grösseren Dimensionen als Studierstube und Miniaturkirchlein viel zu weit hinter Täschler zurückstehend. Der Kampf ging aber zugleich zwischen Reform einerseits und einem Teil der mit derselben Unzufriedenen unter ihren bisherigen Anhängern und mit andern zu ihr Hinneigenden andrerseits. Ergibt eine solche Konstellation notwendig eine neue Partei? Die Rufer im Streit verneinten es hartnäckig und aus Überzeugung. Aber ihr erstes Auftreten im öffentlichen Gemeinde-

leben bewies das Gegenteil. Die alles Parteileben verurteilende Partei hatte nichts eiligeres und notwendigeres zu tun, als ihre Position zu formulieren, abzugrenzen, durch Angriffe zu verteidigen, ihre Freunde zu sammeln, möglichst viele Stimmen für sich gegen den Gegner zu erobern — Partei zu markieren. Ist sie eine solche? Wird sie dies Gesicht behalten?

Man hört angesichts der eben geschilderten Tatsache die neue Meinung: „Gewiss müssen wir es jetzt — ungern genug" — und man bekommt dafür zwei Gründe zu hören. Sezieren wir dieselben:

Der erste ist persönlicher Natur. Er kommt von den ehemaligen Reformern her, soweit er ernst genommen werden muss, und lautet: Die Führer dieser Partei haben mich abgestossen. Sie geben zu wenig Bewegungsfreiheit, sie fordern und auferlegen Schablonen wie einst die Schriftgelehrten und heute Rom und der Materialismus und überhaupt jede Orthodoxie. Darum ärgern wir uns an diesen gar nicht mehr liberalen Persönlichkeiten.

Soll ichs nicht aussprechen, was die Spatzen von den Dächern pfeifen? Darf und muss ich aber dann nicht auch die Antwort auf das Gebiet der odiosen Benennung und Belebung der vagen, für die Öffentlichkeit namenlosen „Anklagen" stellen? Mag's verschnupfen, 's wird abklären!

Als Beweis für die versteinerte Engherzigkeit der Reformführer werden nicht jüngere Namen genannt, ihnen fühlt man sich doch zu verwandt, sondern die Männer aus den grossen Kampfzeiten. Z. B. Schönholzer-Zürich. Er besitzt eine solide Basis der sichtbaren Erscheinung wie der geistigen Struktur und ganz wenige oder niemand wird seine Art kopieren können und — wenn er irgend ein Empfinden für Persönlichkeitswert besitzt — auch nur wollen. Und doch hat dieser Mann viel geleistet und hält noch heute lauter Predigten, die nach unverdächtigen und urteilsfähigen Zeugnissen immer neue Gedanken und Forderungen, Resultate nie versiegender Arbeitsfreudigkeit und Gewissenhaftigkeit bieten. Wo bleibt da die Verknöcherung? Oder — wo bleibt die bessere Freiheit, wenn einer tapfern, im jahrzehnte-langen Tagwerk scharf geprägten Individualität nur noch der Raum im Austrägerstüblein, im Antiquitätenschaufenster gegönnt werden will? Wo bleibt das viel gerühmte historische Verständnis — das der Reform nach dem von Schulthess in Glarus geprägten und seither landläufigen Schlagwort grundsätzlich abgeht! — wenn Leute bonae voluntatis und von offenliegender, durch Kampfzeiten bestimmter Entwicklung nicht sich so geben sollen, wie sie werden mussten; wenn man sich durch ihre von uns Epigonen abweichende

Art verletzt, bedrängt, eingeschnürt fühlt? Wirkliche d. h. innere Freiheit *sucht* den Andern geradezu in seiner Gegensätzlichkeit zu sich selbst und nicht in seinen gleichartigen Zügen; sie behält sich jedoch völlig freie Hand und spinnt die Fäden nach eigener Manier weiter. Erträgt das Schönholzer? Nach meinen zahlreichen Proben ganz sicherlich, ob er auch seine Meinung nicht verschweigt. Er hat sie mir nie als Evangelium aufgedrängt, wie sich z. B. Kutter und Wernle mit ihren viel jüngern und im Feuer historischer Entwicklung noch kaum erprobten Anschauungen geberden. Er hat mit seinem vielgeschmähten „Protestant" Mitarbeiter vor die Öffentlichkeit gerufen wie Ritter, Schulthess etc. und in kleinem Mass den Studierstuben und in grosser, zumal in der Diaspora sehr fühlbarer und z. B. im Kanton Zürich sehr nötiger Weise dem Volk das Bewusstsein geweckt, dass wir nicht blos Allerweltsnamenchristen, sondern protestantische Charakterchristen sein sollten. Wie oft haben sich die nach Eigenart Dürstenden in die Gemeinschaften flüchten müssen, weil die Pfarrer an sich und an den Kollegen keine Eigenart duldeten oder — keine vermochten!

Schönholzer dient mir nur als exemplum. Ich füge ein völlig anderes bei, das sich im Namen Altherr verkörpert. Einst wurde ihm bei seinem Einzug in Basel ein Strick gesandt, damit er ihn benütze! Er schlang ihn um die gerade anwesenden Freunde, damit er sie als Band treuer Kampfesgenossenschaft gegen den hässlichen Feind des verbohrten, frömmelnden Fanatismus zusammenknüpfe. Der Strick hat gehalten! Ob aber die über Abgeschlossenheit und Selbständigkeit Zeternden unter den Modernen nicht zu allererst das ehrwürdige Band der Abendmahlsgemeinschaft um möglichst viele, um sich und die Reform, schlingen und die aus liberalem Lager stets gebotene Bruderhand wirklich *annehmen* sollten, bevor sie über Mangel an Liebe und Überfluss an Selbstbehauptung im liberalen Lager der Welt etwas vormachen? Sitzen sie nicht selber im, nach wenig Jahren auch für sie schon zugemauerten Käfig? Oder geht er erst auf, wenn draussen niemand mehr steht, wie sie so sehnlichst wünschen und der Reform das Verschwinden so schleunigst anempfehlen?

Wieder darf sowohl das historische Verständnis angerufen werden, um diesem wahrhaft liberalen Mann gerecht zu werden, und die Achtung vor der Selbstbehauptung, welche jedem *„männlichen Christentum"* nicht blos Recht, sondern Pflicht und Ehre ist. Wieder kann ich aus eigner und Andrer Erfahrung konstatieren, dass es mit den päpstlichen Allüren Altherrs sofort nichts mehr ist, sobald man statt eines willig umfallenden, jedem neuen

Meteor zujubelnden Neuerers eine geschichtlich gewordene und zu würdigende Persönlichkeit in ihm sucht. Er hat mich nie anders bedrängt als durch die ehrwürdige Wucht eines tapfern, charaktervollen, immer noch vollwertigen Tagwerks im grossen Format, dem gegenüber ich mir das Recht des Historikers zur Kritik und die Pflicht des Jungen zur selbständigen Weiterarbeit bewahrt habe.

Überhaupt — statt weiterer Namen eine neue Frage: Fehlt es nicht auch ein wenig an dem Gesichtswinkel, in welchem diese Veteranen der Reform betrachtet werden? Und finden sich nicht die vorübergehenden Reformer mit den von Rechts her kommenden Gegnern dieser Richtung gerade *darin* zusammen, dass *sie* die alte Kampfzeit um die Freiheit, um die sie jetzt ermöglichende Lebensluft, erst recht nicht vergessen können und nur das Herbe, das scharfkantige Erbe daraus empfinden? Man muss die heute noch in vielen Kreisen der Rheinstadt herrschende, völlig verbissene Atmosphäre Basels einatmen, um einen Artikel wie den (E. V.) über die Mittelmässigkeitsversorgung im Kirchenblatt zu schreiben, um sich selbst ohne weiteres über dies Niveau hinaufzustellen, weil man nicht so ausgeprägt sein will, keine Partei mit ausgesprochenen Führerköpfen darstellen möchte. Als ob Ragaz u. A. nicht Männer von prächtiger Eigenart wären.

Was ist eigentlich das besser oder mehr als Mittelmässige an all diesen Führern? Doch das Liberale an ihnen, gar nichts anderes! Wo sich an die Reform etwas orthodoxes angesetzt hat, da lehnen sie es mit uns ab; wo Politik sich derselben bedienen und ihren Herrn spielen will, opponieren sie in ihrem Fall — gegenüber ihrer sozialdemokratischen Freundschaft — wohl ebenso energisch wie wir; wo das Suchen Gottes ohne die Krücken eines unfehlbaren Intellektualismus geübt wird, da erklären sie dies als ihr besonderes Charisma; wo der wissenschaftlichen Darstellung des Gottsuchens eine Gasse gebrochen werden will, da ist sie ihnen noch nicht breit genug u. s. w. Nur in einem Punkt übertreffen sie auch die altliberale Stärke durchaus: sie verkündigen mit einem grandiosen, auch einen Strauss übertrumpfenden, „Wir“ die Jugendtorheit des religiösen und theologischen Freisinns. Derselbe meinte einst, das endgültige Schema für Glauben und Wissen finden zu können: sie haben es schon gefunden!

Doch ich verfalle in die Baslerische Manier, aus den Vorgängen in einer Stadt auf die Allgemeinheit zu schliessen, von dem dort vorhandenen Hass gegen die Reform die selbstgerechte Beurteilung der Gegner zu lernen und die folgerichtige Umwandlung der, der alten Basler Frömmigkeit eigenen Hochachtung

vor dem Mammon in das andere Extrem, den doch recht oft ebenso platonischen Sozialismus, zu vergessen. Ich frage vielmehr:

Liegt die Erklärung dieses Missverständnisses und dieser kurzweg unwahren, leichtfertig in die Welt geworfenen Abschreckungstaktik — Reformführer = Gewissensbedränger — nicht in der Wernle'schen **Stimmung** vom Hass gegen links, in der Scheu vor der ominösen Etiquette: liberal? Tatsachen machen ruhig, klar und versöhnlich. Stimmungen verleiten zur rabies, und was Wernle über den oben angefochtenen Satz in seiner „Einführung" hinaus in den „Neuen Wegen" an Wut und Zorn ausbrechen lässt, verdient in seiner heftigen Sprache und schlecht verdeckten Bissigkeit dies Epitheton bösen Angedenkens vollauf. Davon später noch mehr.

Der zweite Grund der Feindschaft zwischen Reform und Religiös-sozial ist die *Frage nach dem Erfolg*. Es ist bitter, dies auszusprechen, und doch nicht eine Einbusse an meiner hohen Wertschätzung und stückweisen Anteilnahme an der Gesinnung der „neuen Partei".

Denn nicht politische und kirchliche Erfolge bilden im tiefen Herzensgrund die Triebfeder der Modernen, sondern der Wunsch, der jetzigen Menschheit nahe, ganz nahe zu kommen, ihr kongenial zu werden, nicht etwa blos zu erscheinen, den Juden ein Jude . . . und allen etwas zu sein. Aber dies hochherzige Sehnen schliesst leider die Tatsache nicht aus, dass die Münsterwahl ein Rückfall in den verpönten Kampf um kirchenpolitischen Erfolg gewesen ist. Stieg Ragaz in die Arena herab, formte und benannte er recht eigentlich im Namen der Parteiwächter die Partei, gaben er und seine Freunde sich nicht zufrieden, als die Reform von ihrem erstgenannten Kandidaten ab- und zu der Kompromiskandidatur v. Greyerz hinüberging, konnten sie nicht mehr rückwärts vom Weg des Zorns, als dieser ihr Mitvertrauensmann leider versagte, so war eben das Ganze eine Entgleisung. Nach meiner festen Überzeugung scheut Ragaz z. B. wirklich das Parteigetriebe, ist aber nun wohl zur Einsicht gelangt, dass es unter den *ζωα πολιτικα* nicht entbehrt, dass Organisation nicht nur den Arbeitern und für materielle Ziele, sondern auch ihm für seine Ideale nötig sei. Oder meinte und hoffte er, die Reform werde vor dem Schreckgespenst einer neuen Partei sich in das ewige Schweigen stürzen, sich selber aufgeben, also dem Gegner die Organisierung seiner Kräfte ersparend? Doch ganz sicher nicht.

Was hat ihn doch in diese gefürchtete und verabscheute Parteiführerposition, in die Arena hinabgetrieben? Ein gut Stück

Wernle'scher Hasstimmung und ein gut Stück Zwang folgerichtiger Entwicklung des von andern ausgestreuten Samens.

Dem gegenüber wollen wir einmal festlegen, wo bisher die Erfolge der Religiös-sozialen Partei liegen. Zunächst diejenigen Ragazens selbst. Durch wen wurde er nach Basel gerufen? Durch die Reformer, „trotzdem" er in Chur schon recht tapfer sozial und mächtig und ernstlich religiös gewirkt hatte. Oder weil er . . . ?! Durch wen hat er im Anfang seiner Wirksamkeit in Basel kräftigen Sukkurs erhalten, bevor er solche Hülfe allmählig sich entfremdete in befremdender Unfreiheit: von Benz oder von Baur? um zwei unter einander befreundete Namen statt zwei sich angeblich ausschliessende Geistesrichtungen zu nennen. Durch wen wurde der völlig „religiös-soziale" Ragaz auf den Lehrstuhl Biedermanns, Alex. Schweizers und Christs berufen? Etwa durch die in Zürich bereits die Fakultät, die Erziehungsdirektion und alle andern mitbestimmenden Faktoren beherrschenden Freunde seiner damals noch nicht gegründeten Partei? Es ist *die* liberale Lehrkanzel κατ' ἐξοχην, welche ihm angeboten wurde. — Und von wem hat Ragaz trotz seiner, bei seiner rhätischen Natur verständlichen Bedächtigkeit und gründlichen Absage neue Aufforderungen erhalten, ist dem liberalen Dr. Pfister vorgezogen und zur Annahme der Berufung gedrängt worden? Doch von Pfister selbst, von der liberalen Vertrauensmänner-Versammlung, Theologen und Laien, von all den vielen Einzelnen, die nun eine grosse Freude haben und ihm von Herzen dankbar sind, dass er nach Zürich kommt, und von ihm erwarten, dass er seine reiche Kraft in den Dienst seines ganzen Amtes stelle, für allerlei Volk Kirchendiener erziehen zu helfen, statt sich in für seine Begabung zu engen Strassen müde zu rennen, in welchen die Bitterkeit des Parteiwesens seiner empfindsamen Psyche nie erspart bleiben kann. Die engherzige, verknöcherte, mittelmässige, neue Gedanken tyrannisch ablehnende Reform hat Ragaz auf ihr berühmtestes Katheder gestellt!

Und nun seine ganze Geistesrichtung: Nach welcher Richtung hat sie am kräftigsten gewirkt? Von welcher Seite her die zahlreichsten Anhänger gewonnen? Mit diesen Fragen wird doch der innerliche, geistige Erfolg umschrieben, der selbstverständlich hoch über dem Werden und der Carriere auch des besten Einzelnen zu werten ist. Hier erst handelt es sich um *denjenigen* Erfolg, welcher die Hoffnung jeder neuen und zumal jeder „auf's Ganze gehenden" Bewegung ausmacht: in der Mitwelt soviel verwandte Klänge wachzurufen, dass sich aus ihnen ein harmonischer, geschlossener Chor bilden lässt, welcher im Chaos des Lebens gehört und dessen Stimmung nachhaltig und vielfältig durch das

Echo der Tat wiedergegeben wird. Wo fand die religiös-soziale Partei kongeniales Verständnis?

Zunächst bei der Reform pur sang, aus welcher sie hervorgegangen. Sowohl die leitenden Köpfe, Ragaz vor allem, eine ganze lange Reihe herzlicher Freunde dieser Richtung — sie gehörten ausdrücklich oder doch nach ihrer ganzen Art in's liberale Lager. Aber erst recht die leitenden Gedanken. Leset doch einmal des alten Reformveteranen C. W. Kambli — auch eines um des Parteinamens willen bei der „Jugend" schlecht bekannten Mannes — soziale Leitgedanken, die er schon anno dazumal vorgetragen, als wir noch nicht wussten, was rechts und links sei. Schenket den sozial interessierten Schriften und Persönlichkeiten ein wenig Aufmerksamkeit, welche schon in den Jahren des Bekenntniskampfes Zeit und Herz für die grosse „moderne" Forderung fanden, statt dogmatischer Formeln aufrichtige d. h. selbst empfundene Frömmigkeit mit der Sorge um die sozialen Nöte zu verbinden. Haben Heinrich Hirzel und Heinrich Weber nicht die Tapferkeit gehabt, in Sternenberg und ähnlichen sozial wie religiös ganz schwierigen Aufgaben die erste Liebe für's Amt zu verbrauchen? Hat man nicht einst das 3. Bändchen, „Stimmen des Schweizer. Vereins für freies Christentum: Soziales" mit Ärger und Achselzucken bei Seite geschoben oder totgeschwiegen, um später das soziale Helfenwollen der Religiösinteressierten erst zu entdecken! Gewiss, die Welt ist unterdes vorwärts gegangen und die Aufgaben sind verändert, gewachsen. Doch der Geist, der Wille, die Stimmung war da und darauf bauen — oft ohne es zu ahnen — die Jüngsten ihr willkommenes Werk. Freilich besteht es noch immer zum guten Teil auch aus Suchen, Predigen, Schreiben, Fordern, und fehlen bedeutendere Leitgedanken oder Resultate von der praktischen Brauchbarkeit, welche einer Weber'schen oder gar Kambli'schen Arbeit für jene Jahre und zum Teil heute noch innewohnen, einstweilen noch bei den meisten.

Sodann erwachte aber ein mächtiges, erfreulich kongeniales Verständnis für „religiös-sozial" bei den Söhnen der Rechten. Ich sage ausdrücklich „Söhne"; kenne ich doch eine ganze Reihe tüchtiger und begeisterter junger Pfarrer, deren Wiege in sehr konservativen Pfarr- und Laienhäusern gestanden. Aber — welche Geistesrichtung ermöglichte ihnen dies Verständnis? Diejenige ihrer Väter, zumal die verbissene Kampfstimmung, deren wackerer und ehrwürdiger Vertreter Ecklin in Basel heute noch unentwegt ist? Vielmehr doch ihre nach links neigenden Tendenzen, ihre gründliche Unzufriedenheit mit der Engherzigkeit und ängstlichen Glaubensarmut, welche in allem Dogmatismus, in aller die

Wahrheit meisternden Kritikfurcht und in aller voraussetzungsgebundenen Wissenschaft liegt. Reformer werden — welcher horror, diesen einst Verfehmten, denen nach der Väter Predigten wenigstens früher alle guten Eigenschaften mangeln mussten, beigezählt zu werden! Freiheit in Wissenschaft und Amtsführung, für grauen Habit und Geringschätzung des Wunders, das acceptierten sie gern und ganz und konnten dabei die neu erwachte religiöse Begeisterung in sicherer Unkenntnis z. B. eines Bitzius, Lang und Grubenmann, eines Albrecht, Wissmann und Furrer, eines Mayer, Wirth und Steiger sich selber allein zuschreiben. Dass die Reform längst nicht mehr mit der Tübinger Schule identisch ist, dass wir als Studenten den Wellhausen des Alten Testamentes einträchtig acceptiert und die alte Hitzig'sche Schule in manchem vergessen oder kaum verstanden haben, dass wir den feinsinnigen Ausführungen eines Rud. Stähelin über dogmengeschichtliche und religiöskirchliche Entwicklung mit gleicher Bereitwilligkeit gelauscht haben wie unsere jetzigen Kritiker, dass Duhm von uns schwerlich weniger verehrt und studiert wurde und wird als von andern wissenschaftlich Freien, dass Schmiedel gegenüber jeder Partei oder andern Schablone so selbständig als möglich sich beweist, — all dies und viel andre Dinge sind doch zu jung und zu tatsächlich, um vergessen zu werden.

Ganz unbestritten läuft die religiös-soziale Bewegung auf der Strasse, welche von rechts nach links gerichtet ist. Hier ist ihre Zug- und Richtungskraft, hieher tendiert das Herz auch der vor der Etiquette „liberal" bis in ihren Grund erschreckenden Jungen.

So ist das pathetische Wort Wernles: „Ich darf es aufrichtig sagen: ich hasse diese Kämpfe, die uns von so unendlich wichtigeren, positiven Aufgaben ablenken und zudem für jeden, der an ihnen teilnimmt, eine ernste Versuchung sind, selber (!) schlecht und gemein (!) zu werden. Aber das vornehme ignorieren halte ich gleichwohl für allzubequem. Wir müssen hindurch wie durch einen Gewittersturm, der Staub aufwirbelt und wegfegt und frische, reine Luft bringt," im Grund nichts anderes als das unmittelbar nachher am Gegner getadelte Fanatisieren der Partei, seiner Partei natürlich. Es wird der Kampf anscheinend um seiner selbst willen, wegen seiner reinigenden Wirkung, gepredigt, aber doch nicht verhehlt, dass der Gegner ungeheuer übel daran getan hat, den Erfolg zu haben, den man selber gern gehabt hätte. Sage man doch grade heraus: wir haben eine neue Partei gegründet. Wir versuchten einen Hauptcoup zu erzielen und das war unser Recht. Wir haben Mühe, unsere Ideale abzugrenzen

von denjenigen der Partei, deren Besitzstand wir zu schmälern trachteten. Darum musste an Stelle einer anderswo kaum fühlbaren Demarkationslinie in unserer kirchlich seit jeher und namentlich von rechtsher systematisch fanatisierten Stadt Basel der Hass und die blindwütige Stimmung treten. Natürlich sangen die Vögel hüben und drüben baslerischen Kampfruf, nicht süsse Abendweisen. Um so mehr wird es Sache der auf höherer Warte stehenden Leute sein, das Gemeinsame zu suchen, statt aus dem beendigten Kampf neues Gift zu saugen. — Wenn es irgend eines Beweises für meine These von der Wernle'schen Hasstimmung gegen die Reform bedürfte, so würden seine Ausführungen in den „Neuen Wegen" mir diesen Dienst in reichem Masse leisten; ich bedaure diese Art und wende mich offen und herbe gegen sie, weil Wernle ein hochbegabter Mann, ein religiös wie wissenschaftlich wertvolles Organon unserer Kirche und — ein Professor ist, endlich auch darum, weil ich meine, dass Ragaz, Lichtenhan und viele andere im Herzen dieser Manier völlig abhold und es wert sind, gegen das Zusammengeworfenwerden mit solch überlebtem Fanatismus in Schutz genommen zu werden. Die Schweiz. theologische Zeitschrift hat sich nun Jahr um Jahr bemüht, die verschiedensten Meinungen zur Aussprache zu bringen, ein einigendes Band unter den mannigfachsten Überzeugungen und Zielen zu knüpfen, besser: das bestehende zur Darstellung zu bringen. Darum auch widerstrebt dem Redaktor dies unnötige, übertriebene Gegeneinanderjagen zwar sehr ähnlicher, aber auch wieder kräftig unterschiedener Strömungen.

Es widerstrebt mir, auf die Spitzen und Redewendungen Wernle's im Einzelnen einzugehen, um den erwähnten Beweis zu erbringen. Ich bestreite auch nicht die Existenz der zwei Parteikirchen für grosse Kreise Basels. Aber ich anerkenne aus ziemlicher Kenntnis baslerischer Verhältnisse heraus keineswegs, dass die Überwindung dieses Zustandes durch gewaltsame Mittel, neue Parteikämpfe in dieser Tonart, möglich sein wird, dort noch weniger als anderswo. Doch ist dies ungewollte Mittel, eben der der Kampf, wahrscheinlich gar nichts anderes, als eine gewisse Nemesis für das allzuheisse Bestreben, nun alle wissenschaftlichen Geister, alle „offene und lernfähige Jugend" unter das Stichwort „religiös-sozial" zu zwingen. Zu diesem sehr gewünschten Erfolg führte scheinbar nur die möglichste Diskreditierung des zunächst stehenden Gegners und — weil derselbe sich wehrte — der an sich sehr unerwünschte Parteikampf. Wenn angeblich „den alten Parteien nur noch diejenigen angehören, welche als Fertige zur Universität kommen", so liegt in dieser Missachtung jeder

fremden Geistesrichtung eine persönliche Überschätzung, welche an Grösse nur noch durch die Unfreundlichkeit des Diktums erreicht wird. Wenn der Misserfolg in der Nichtberufung Otto's immer noch so bitter empfunden wird, so sollte er jetzt durch den grossen Erfolg der „Eroberung" des Zürcher Lehrstuhls für das Parteihaupt aufgewogen sein — wenn überhaupt nach diesem Schema doch wieder geurteilt und gegrollt werden soll. Wenn „die übliche freisinnige Popularität in einer grenzenlosen Akkomodation an den Gewohnheitsschlendrian und in einer grenzenlosen Furcht, die Volksgunst zu verlieren, ihren Grund hat", wie der temperamentvolle Wernle klar entscheidet, so ist doch zu bedenken, ob nicht solch überaus harte Art jede künftige Konzession, jedes in Sperrdruck gewünschte „Fühlung-gewinnen aller freien, offenen, von Gott ergriffenen Männer aus allen diesen Richtungen ohne Ausnahme" geradezu unmöglich macht. Denn man kann höchstens noch als armer, bekehrter Sünder zum Tron des Donnergottes Wernle kriechen, wenn man z. B. innerhalb der Reform oder der Sozialdemokratie oder der sogenannten positiven Partei stehen und an der Weiterentwicklung kirchlicher und religiöser Fragen mitarbeiten will. Das führt doch zu dem zwingenden Schluss, dass es mit dieser parteilosen Sammlung nichts, dagegen mit einem gründlichen Bruch mit jeder von der neuen alleinseligmachenden Wahrheit abweichenden Ansicht allein getan ist.

Mit Absicht ziehe ich diese Konsequenz in möglichster, lächerlicher Schärfe. Nein, so denken und urteilen und hoffen die allermeisten religiös sozialen Theologen und Laien, vor allem Ragaz, Lichtenhan etc. nicht! Sie mögen unmittelbar nach der Wahlkampagne die Bitterkeit solcher Erlebnisse auch empfunden haben; Ragaz vor allem mag, wie oft, das Gefühl seiner Kraft und seiner Erfolge nur schwer zu geniessen im stande sein. Aber diese Hasstimmung, wie sie in den Schlussabschnitten Wernles zum Ausbruch kommt und schon in der mehrfach erwähnten schiefen Gegenüberstellung von Reformern und Altgläubigen enthalten ist, ist mir noch in keiner „modernen" Studierstube begegnet, und jene Leute machten aus ihrem Herzen doch ebensowenig eine Mördergrube, als ihr Lehrer in Basel.

Ist etwa Gefahr, dass sie sich zu Reformern entwickeln würden? Sollten sie es früher oder später werden? Beileibe nicht. Es läge eine Unwahrheit, eine Versündigung gegen ihres Herzens echtestes Fühlen, ein kapitaler Fehler gegen alle geschichtliche Folgerichtigkeit darin, dies auch nur zu wünschen. Können wir nicht uns zufrieden geben, dass so viele denken, forschen, glauben und wirken, wie wir es selber in den allermeisten Fragen nicht anders

und nicht besser vermöchten? Sollen wir nicht die vorhandenen Verschiedenheiten nach ihrem Ursprung und somit nach ihrer objektiven Berechtigung anerkennen und uns freuen, dass unsere Kirche noch einen Sturm erträgt, der die reifen Samenkörner durcheinander wirbelt und auf mancherlei Boden wirft? Ist nicht gerade das der unerlässliche Beweis, dass die Reform liberal sei, wenn wir auch die Trompetenstösse, die in Basel gehört worden, nicht tragisch nehmen und einem bedeutenden Kopf auch seinen eigenen Weg gönnen? Kriegsgeschrei ist kein Krieg und die Heerfolge wird stets von denen geleistet, die auf den sie überragenden Führer bisher gewartet hatten.

Wir wollen alle religiös sein und wirken. Bezeichnenderweise für die Schwierigkeit dieser Absicht hat die Partei, welche sich religiös nennt und der Reform politische Allüren vorwirft, es erfahren, dass auch sie um hundert Stimmen aus einem politischen Parteilager fast froh sein musste, um ihren Misserfolg nicht peinlich werden zu lassen. Schwarz hat darum ein grosses Wort zum Frieden gesprochen, als er den Vorwurf „Reform = politischer Liberalismus“ dahin richtig stellte, dass die Reform gern vom Liberalismus, nicht selten vom abgelebten Doktrinarismus wie einst von der stürmenden demokratisch-liberalen Zeit, benützt und ausgenützt werden wolle.

Ich bin am Ende. Wernle's schiefer Vergleich geht als böses Stichwort, als traditionell genährte Stimmung um und vergiftet, wie alle Unwahrheit. Wir möchten statt dessen der Überzeugung und wissenschaftlichen Arbeit in *jedem* Lager und der liebevollen, nach dem eigenen Gewissen bemessenen Anhänglichkeit an die Väter in *jeder* Brust das Wort reden und *die* Stimmung als unser aller gemeinsames Ziel, zumal das Ziel der so nahe verwandten, oft in einander übergehenden, oft sich klar von einander abhebenden jungen Ragazianer und Reformer hinstellen, das in Zwingli verkörpert war:

Für unsres *ganzen* Volkes Wohl!
Zu *Gottes* Ehr!

Alles unter dem einigen Hauptmann und Herzog, vor dem wir alle unsre Fähnlein senken: Jesus Christus!

* * *

Jeder Entgegnung oder andern Äusserung zur Sache steht die Schweizer. theol. Zeitschrift offen. Die Redaktion behält sich blos Milderung allzuschroffer Form vor, doch unter Rücksprache mit dem Verfasser. Eine grössere grundsätzliche Arbeit folgt in der nächsten Nummer.

Ein Dank.

Von *J. Wirz*, Pfarrer in Benken (Baselland).

Eine wertvolle Frucht des redlich wissenschaftlichen Betriebes der geschichtlichen Disziplinen der Theologie vermittelst der allgemein anerkannten historisch-kritischen Forschungsmethoden ist die erfreuliche Tatsache, dass die Arbeit der Theologen in immer ausgedehnterem Masse auch von den Vertretern anderer Wissenschaften als ernst zu nehmende Wissenschaft gewürdigt wird. Es ist das in seinen Konsequenzen für das Ansehen und die Stellung der Kirche im Volksganzen von grösserer Bedeutung, als vielleicht Mancher denkt. Und noch mehr: es treten in jüngster Zeit immer zahlreicher Profangelehrte auf, die in edlem Wettstreit oder in gemeinsamer Mitarbeit mit theologischer Wissenschaft sich an die Bearbeitung solcher Gebiete machen, die bisher ausschliessliche Domäne der Theologen gewesen. Auch eine Art von „Laientätigkeit" in der Kirche, nicht weniger freudig zu begrüssen als andere! Zum Dank möchte ich hier auf eine solche freundliche Mitarbeit eines jungen Philologen und Historikers hinweisen.

Dr. *Felix Stähelin,* Dozent für „Alte Geschichte" an der Basler Universität, hat seiner Zeit schon in seiner Dissertation über die „Geschichte der kleinasiatischen Galater" einen Stoff behandelt, der auch des Interesses der Theologen, denen ja die Adressaten des Galaterbriefes von jeher eine vielverhandelte crux sind, sicher ist, sowie später mit einem Vortrag über den Antisemitismus in der alten Welt (nach meiner Erinnerung) die Aufmerksamkeit unserer Zunft gewonnen. Heute möchte ich indessen auf 2 Schriftchen aus den beiden letzten Jahren aufmerksam machen, die beweisen, dass er, dem „die Beschäftigung mit dem A. T. von früher Jugend auf eine seiner Liebhabereien gewesen ist," diesem Gebiete immer noch lebhaftes Interesse entgegenbringt.

Das eine ist seine Habilitationsvorlesung: „*Probleme der Israelitischen Geschichte*" (Helbing u. Lichtenhahn, Basel, 1907). Es ist für uns Theologen immer von ganz besonderm Wert, zu vernehmen, wie ein ausserhalb stehender, gänzlich „uninteressierter" Gelehrter über Fragen unseres Fachs urteilt und zu was für Resultaten er, der jene einfach mit den ihm gewohnten wissenschaftlichen Forschungsmethoden in Angriff nimmt, dabei gelangt. Das zu beobachten, ist dieses Schriftchen nun besonders geeignet, da es sich nicht auf ein kleines Spezialgebiet beschränkt, sondern den Betrieb und die Ergebnisse einer ganzen alttestamentlichen Disziplin von der Warte des Historikers aus Revue passieren lässt. Ich habe die Abhandlung mit seltenem Interesse und — ich für meine Person, was ich aber natürlich nicht von Jedem verlangen will noch kann — mit freudiger Zustimmung gelesen.

Der talentierte, ebenso besonnene als temperamentvolle Verfasser bekennt sich mit aller Entschiedenheit zu den grossen Hauptresultaten, die die sogen. Wellhausensche Schule auf dem Gebiete des A. T., speziell seiner Religionsgeschichte, erarbeitet hat. In wenigen grossen Linien zeichnet er dieses Bild anschaulich und übersichtlich. Wer eine *ganz* kurze Darstellung dieser Hauptresultate der a. t. Kritik, die kürzeste, die ich kenne, haben will, der greife zu dem Büchlein. Für „Welhausen" erklärt er sich unter schärfster Abweisung der ihm auch wohlvertrauten astraltheologischen etc. Phantastereien, mit denen

die Panbabylonisten alle diese in besonnener Forschung erarbeiteten Ergebnisse gegenwärtig wieder umzustossen belieben. (Unter dem übel angebrachten Jubel der „Positiven", die meinen, wenn nur der böse Wellhausen eins wegbekomme, so stütze das ihre Position wieder, während in Wirklichkeit jene babylonische Sündflut auch den letzten Grund und Boden, auf dem gerade *ihre* Füsse stehen, ganz und radikal wegschwemmt.) Namentlich methodische Fehler wirft F. Stähelin ihnen vor. Natürlich gibt er unumwunden zu, „dass die Funde und Entdeckungen des vordern Orients unsere Kenntnis der israelitischen Geschichte und Kultur vielfach in höchst dankenswerter Weise bereichern und und ergänzen", konstatiert aber, dass sie „noch nichts, rein nichts zu Tage gefördert haben, wodurch die wesentlichen Ergebnisse der Wellhausenschen Kritik auch nur im geringsten ins Wanken geraten wären." Besonders das „Sternchen"-Verfahren des Alfr. Jeremias, wobei in der Tat einem gewöhnlichen Menschenkinde der Verstand stille steht, gibt er dem verdienten Spotte preis.

Dagegen anerkennt Stähelin zum Schluss, dass das Wellhausensche System sich mit Recht nach *einer* Seite hin eine Korrektur oder besser Erweiterung von grundsätzlicher Bedeutung habe gefallen lassen müssen. Es ist, kurz gesagt, die aus dem Satze Gunkels sich ergebende: „dass die erste literarische Bezeugung eines Brauches oder Gedankens nicht notwendigerweise auch die Zeit seiner Entstehung verbürge." (Infolge dieser Einsicht mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen muss in der Tat vieles anders aufgefasst und verwertet werden, und bekommt die ganze Entwicklung ein erheblich anderes Aussehen, als nach dem reinen Wellhausen".)

Ich will über die an trefflichen, namentlich methodologischen Bemerkugen reiche Schrift nichts mehr sagen, sondern nur noch einige kennzeichnende Sätze daraus anführen: „Diejenigen Hypothesen über das A. T. und die israelitische Geschichte, die am wenigsten begründet waren, sind in der Regel gerade nicht von den alttestamentlichen Kritikern aufgestellt worden. Die Vertreter der alttestamentlichen Theologie haben sich im allgemeinen in der Anwendung gesunder Methode denjenigen anderer Wissenschaften gewaltig überlegen gezeigt, zumal gewissen Assyriologen, deren Meisterschaft auf dem Gebiet babylonisch-assyrischen Schrifttums ausser aller Frage steht, die aber in Bezug auf historische Kritik sich in einem Zustand wahrhaft rührender Ahnungs- und Harmlosigkeit befinden." „Zwei Menschen können unabhängig von einander auf denselben Gedanken kommen, und niemals hat das Vorhandensein einer identischen Anschauung eo ipso die Herkunft von einer und derselben Wurzel oder eine Übertragung zur unbedingten Voraussetzung." „Es verrät einen ganz verkehrten, intellektualistischen Begriff von Religion überhaupt, wenn man ein Lehrsystem irgendwelcher Art für geeignet hält, religiöses Leben hervorzurufen, wie es im alten Israel geherrscht hat." (Vor dieser prachtvollen Einsicht eines „Laien" in das Wesen der Religion müssen sich verschiedene soi-disant Theologen ein wenig sehr schämen!) „Besitzt doch das alte Israel gerade dank der Eigenart seiner religiösen Entwicklung eine Bedeutung für alle Zeiten, in der ihm kein Volk auf Erden gleichkommt."

Ganz anderer Art ist das zweite Schriftchen, der Druck eines Vortrages vom letzten Winter in der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu

Basel, „*Israel in Ägypten nach neugefundenen Urkunden.*“ (In Kommission bei Helbing und Lichtenhahn, Basel). Unter diesem Titel, der uns zuerst an etwas anderes denken lässt, behandelt F. Stähelin die vor kurzem in Assuan und auf der Nilinsel Elephantine aufgefundenen hochinteressanten aramäischen Papyrus-Urkunden aus der Mitte einer dortigen jüdischen Diaspora im 5. Jahrhundert vor Chr. „Jene sind Privaturkunden, diese Staatsdokumente ersten Ranges.“ Es ist nicht meine Absicht, hier ausführlich auf die Sache einzugehen. Ich möchte nur aufmerksam machen auf den genannten Vortrag, sowie natürlich auf die Urkunden selbst, die an Bedeutung für das biblische Altertum den wichtigsten Keilschriftfunden mindestens gleichstehen. Man bedenke nur das eine, was es heissen will, dass wir hier ursprüngliche, nicht durch fortgesetzte Abschrift überlieferte Texte vor uns haben, in welchem Punkte wir ja gerade auf dem Gebiet der a. t. Wissenschaft sonst so prekär gestellt sind! Sprachlich, rechts-, kultur-, religionsgeschichtlich — man weiss nicht, in welcher von diesen Hinsichten man die höchste Bedeutung der Urkunden finden soll.

Für uns Alttestamentler wird durch sie namentlich auch die sonst so dunkle und unsichere nachexilische Zeit des Judentums (so unsicher, dass man oft schon alle Nachrichten darüber als lediglich spätere Erdichtung verwarf) prächtig erhellt. Viele Angaben der aus der gleichen Zeit stammenden, aber in ihrer handschriftlichen Überlieferung natürlich viel spätern Schriften Esra und Nehemia, denen man vordem so wenig traute, werden glänzend bestätigt. Die Sprache der Urkunden ist der der aramäischen Teile des Buches Esra mit seinen Urkunden verblüffend analog. Bis in Einzelheiten hinein geht die sprachliche Übereinstimmung auch mit andern aramäischen Stücken im A. T. Wie hat man sich z. B. früher immer aufgehalten darüber, dass in dem einen aramäischen Vers Jer. 10,11 zwei Formen für das Wort „Erde“ vorkommen: ארעא und אקרא, und wie hat man auf diese Tatsache seine Behauptungen von der unzuverlässigen Überlieferung der biblischen Texte, von eingedrungenen Glossen etc. aufgebaut. „*Entweder* hat der Mann ארעא gesagt oder geschrieben *oder* ארקא, aber selbstverständlich hat nicht *ein* Mensch beide Formen im selben Atemzug gebraucht.“ Diese Argumentation leuchtete sehr ein; aber nun — in den Urkunden von Assuan haben wir ganz genau gleich neben einander im selben Satz die beiden Formen! Die einfachste Erklärung dieser auffälligen Tatsache scheint mir die, dass die zwei so wie so sehr ähnlichen Laute ע und ק vielerorts gleich ausgesprochen wurden, wie heute noch z. B. im ägyptischen Arabisch. Namen aus Esra-Nehemia werden bestätigt, so der Hohepriester Jochanan und Sanballat, der Statthalter von Samarien. In betreff des letztern ist durch die Urkunden das Buch Nehemia gerechtfertigt gegenüber Josephus, der ihn zu einem Zeitgenossen Alexanders macht.

Von höchstem Interesse sind für uns natürlich die unbezahlbaren religionsgeschichtlichen Einblicke, die die Urkunden uns gewähren. Dass diese jüdische Diasporagemeinde in Ägypten (sie heissen sich Juden oder Aramäer, nie Israeliten) einen Tempel „des Gottes Jahu (יהו oder יהה) in Elephantine“ hatte, der oft auch „Himmelsgott“ genannt wird, wie in den Aktenstücken des Buches Esra; dass sie darin regelmässige Opfer brachte; dass die Juden vor dem persischen Gericht bei ihrem Gott Jahu schwören, aber gelegentlich auch auf den Namen einer ägyptischen Landesgottheit; dass eine Jüdin auch nicht vor einer

Ehe mit einem Ägypter zurückschreckt, dessen Namen gar noch ein ägyptisch theophorer ist (später scheint er allerdings den jüdischen Namen Nathan angenommen zu haben; seine Söhne wenigstens heissen sich Söhne des Nathan und sind Juden — man verzeihe meinem Diasporapfarrerherzen, dass es sich durch diese Tatsache seltsam angeheimelt fühlt; es gibt nichts neues unter der Sonne; das ist genau der Brauch bei unsern heutigen Mischehen auch: „Was die Kinder anbetrifft, da lass ich die Frau machen; die Kinder müssen in der Religion der Mutter erzogen werden!") Dass diese jüdische Diaspora gelegentlich offiziellen schriftlichen Verkehr mit der jerusalemischen Gemeinde pflegt, bei dieser aber offenbar nicht besonders gut angeschrieben ist, besser dagegen bei der „ketzerischen" Gemeinde von Samaria, und noch vieles, vieles andere ist von höchstem Wert für unsere Kenntnis namentlich der religiösen Zustände des damaligen Judentums. Wir sehen insbesondere, wie wenig die Einrichtungen und Vorschriften des Priesterkodex, ja nicht einmal die Forderung des Deuteronomiums betr. die *eine* legitime Kultstätte in Jerusalem etc. im ausgehenden 5. Jahrhundert ins allgemeine Volksbewusstsein eingedrungen waren. Im grossen und ganzen, so zeigt sich uns, wird diese Diaspora-Gemeinde in Ägypten ganz ähnlich wie die in Samaria auf dem religiös-kultischen Standpunkt vor der Reformation durch Esra und Nehemia, die ja auch in Jerusalem noch auf so heftigen Widerstand stiess, verblieben und eben deshalb von der jetzt orthodoxen Jerusalemischen Gemeinde, wenigstens von ihren Häuptern und Gesetzeshütern, als unrein abgewiesen sein. Dass Leute, wie z. B. der böse Sanballat, dennoch nichts als Jahvediener sein wollten, beweisen die in den genannten Urkunden vorkommenden Namen seiner zwei Söhne.

U. s. w., es möchte mich gelüsten, noch mehr von den interessanten Details aus diesen Urkunden hier vorzulegen. Aber ich wollte ja nur in unserer theologischen Zeitschrift meiner dankbaren Anerkennung der Mitarbeit des Profanhistorikers Ausdruck geben. Auch diese zweite Schrift, in der er mit treffendem Verständnis den aus diesen Urkunden sich ergebenden Gewinn für die alttestamentliche Religionsgeschichte signalisiert, sei den Theologen bestens empfohlen. Vivant sequentes!

Zu den Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa.

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Zürich).

Gelegentlich einer Examenarbeit hatte ich mich mit den „Weisungen und Ermahnungen an die Priester und Bundessöhne von Mar Rabbula, Bischof von Edessa" zu befassen, deren syrischer Urtext abgedruckt ist bei *J. Josephus Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni Balaei Aliorumque Opera Selecta,* Oxonei, 1865, 215—221. Ich entsann mich, dass ein Teil davon in dem Buche: *Urchristentum im Orient* von *F. Crawford Burkitt,* deutsch von *Erwin Preuschen,* Tübingen, 1907, 97 – 103 wiedergegeben ist. Eine sonstige Übersetzung ist mir nicht bekannt, auch nennen weder Burkitt-Preuschen, noch *Rubens Duval, la litérature syriaque,* 2. edition, 1900 eine solche.

Das Buch von Burkitt hat in der Theologischen Literaturzeitung *Eberhard Nestle* angezeigt, als es englisch erschien (1905, 545 f), die deutsche Übersetzung am gleichen Orte *Gerhard Ficker* (1907, 432 f) und *Eberhard Nestle* in der Berliner Philologischen Wochenschrift (1908, 141 f). Alle Rezensenten sind mit geringfügigen Abstrichen des Lobes voll, und Sachkunde wird man ihnen nicht absprechen können, rührt doch von *Nestle* der Artikel Rabbula in der neuesten Auflage der protestantischen Real-Enzyklopädie (16,394) her.

Umsomehr war ich höchlich verwundert über das Ergebnis meiner Vergleichung des syrischen Originals mit der Burkitt-Preuschenschen Übersetzung. Schon gleich den Titel gibt Burkitt falsch wieder. Auf das Wort „Bundessöhne" meiner eingangs gegebenen Übersetzung folgt bei ihm ein Zusatz: „die auf dem Lande leben". Das Syrische bietet diesen Zusatz nicht. Zwölf Mal redet Burkitts Übersetzung von „Priestern", wo das Syrische nicht *kâh'ne*, sondern *qaschische* hat, das sind aber „Presbyter". Auffälligerweise redet das Syrische in der von Burkitt mit 11 und 31 bezifferten Regel statt von „Söhnen des Bundes" von „Söhnen der Kirche". Burkitt sagt: „Söhne des Bundes". Es ist weit und breit nichts zu sehn, was dazu die Erlaubnis gäbe. Es ist noch sehr die Frage, ob die b'nai q'jâmâ mit den b'nai êdtha identisch sind. Doch das, wie auch die Burkittsche Bezifferung, sind Einzelheiten.

Aber auch ganze Regeln sind gründlich falsch übersetzt.

Burkitt übersetzt die 2. Regel: „Keiner von den Periodeuten oder den Priestern oder den Diakonen oder den Söhnen des Bundes soll mit einem Weibe zusammen leben, ausser mit seiner Mutter oder seiner Schwester oder Tochter, und sie sollen keinen eigenen Haushalt für diese Frauen einrichten, und nicht im Zusammenleben mit diesen Frauen verharren."

Der syrische Text lautet in Wirklichkeit: „Keiner von den Periodeuten oder Presbytern oder von den Söhnen des Bundes soll mit Frauen zusammen wohnen, ausser mit seiner Mutter oder seiner Schwester oder mit seiner Tochter. Auch sollen sie ihnen (gemeint sind nichtverwandte Frauen) keinen eigenen Haushalt einrichten, sodass sie immer bei ihnen sind."

Die Situation scheint klar. Kleriker umgingen das Verbot des Konkubinats so, dass sie ausserhalb ihrer Wohnung irgendwo im Dorf eine Frau unterhielten, bei der sie dann immer steckten.

Burkitt übersetzt die 5. Regel: „Priester und Diakonen und Periodeuten sollen nicht von irgend jemand Bestechung annehmen, besonders nicht von solchen, die eine Klage vor sie bringen."

Die Regel heisst: „Presbyter und Diakonen und Periodeuten sollen von niemand Bestechung annehmen, besonders nicht von solchen die einen Prozess haben."

Burkitt übersetzt die 7. Regel: „Wenn der Bischof in ein Dorf kommt, so soll von den Laien keine Kollekte im Namen des Bischofs gesammelt werden, sondern wenn etwas in der Kirche ist, *so soll man ihm soviel geben, wie für die Bedürfnisse der Kirche genügt*, und wenn nichts da ist, so soll man ihm auch nichts geben."

Das Schräggedruckte heisst richtig übersetzt: „so soll man auszahlen, soviel die Kirche vermag." Kirche ist hier wie oft soviel wie Gemeinde.

Burkitt übersetzt die 10. Regel: „Die Söhne des Bundes und die Töchter

des Bundes sollen nicht ihren Priestern erlauben, mit Laien zusammen zu wohnen ausser mit ihren Angehörigen oder einer mit dem andern."

Richtig übersetzt sagt der syrische Text: „Nicht sollen den Söhnen des Bundes oder den Töchtern des Bundes ihre Priester erlauben, mit" usw. Für die heikle Frage, wer die Bundessöhne und -töchter seien, ist die Differenz zwischen Burkittschem und richtigem Verständnis von fundamentaler Bedeutung.

Burkitt übersetzt die 12. Regel: „Alle Priester in den Dörfern sollen für die Armen sorgen, die sich an sie wenden, und besonders für die, die Söhne des Bundes sind." Er lässt hinter „wenden" aus: „und ihnen Erleichterung schaffen."

Burkitt übersetzt die 17. Regel: „Töchter des Bundes sollen nicht die Erlaubnis haben, zur Nachtzeit allein in die Kirche zu gehn" u. s. w.

Der syrische Text sagt: „Erlaubt den Töchtern des Bundes nicht, dass sie einzeln des Nachts in die Kirche kommen oder [aus ihr] gehn" usw.

Burkitt übersetzt die Regel 20: „Die Priester und Diakonen und die Söhne des Bundes und die Töchter des Bundes sollen den Namen Gottes nicht aussprechen und nicht schwören, weder falsch noch richtig, sondern (ihre Rede soll sein) wie es geboten ist." Die Klammern bedeuten einen von Burkitt eingeschobenen Erklärungszusatz. Burkitt fügt die Bemerkung hinzu: „Das bezieht sich wohl auf die Bergpredigt; aber der Satz, den Namen Gottes nicht auszusprechen, klingt merkwürdig jüdisch."

Richtig übersetzt lautet der syrische Text: „Den Namen Gottes aussprechen oder schwören sollen nicht die Presbyter, noch die Diakonen, noch die Söhne des Bundes, noch die Töchter des Bundes, nicht auf verhüllte Art, noch auf die rechte, sondern so, wie es geboten ist [sollen sie's halten?]."

Burkitt übersetzt die 23. Regel: „Es soll keiner von denen, die des Messias Jünger geworden sind, mehr verdienen, als er braucht; vielmehr sollen sie als Helfer den Armen arbeiten."

Richtig übersetzt lautet die Regel: „Nicht sollen über ihr Bedürfnis hinaus zu erwerben streben alle, welche Christi Jünger geworden sind, sondern sie sollen es den Armen austeilen."

Ganz schlimm steht es um Regel 24–26. Burkitt: „Priester und Diakonen und Söhne des Bundes sollen keine Dreschtennen und keinen Weinberg besitzen, auch sollen sie sich nicht an Laien als Taglöhner vermieten, nicht Verwalter und nicht Agenten für Laien sein, sie sollen sich nichts mit dem Gesetz zu schaffen machen, sondern sie sollen Gottesdienst abhalten und das Gebet verrichten und Psalmen singen ohne Aufhören Tag und Nacht."

Zu dieser Übersetzung fügt Burkitt die Bemerkung hinzu: „Was mit dem Gesetz gemeint ist, bleibt völlig dunkel. Wie es scheint, wird den Geistlichen verboten, Gerichtsbeamte zu werden." Dabei unterlässt er ganz den doch dringend gebotenen Versuch, diese Regel nach seiner Auffassung mit seiner Auffassung der 5. Regel, welche ich oben wiedergegeben habe, in Einklang zu bringen.

Die 24.—26. Regel heisst nach dem Syrischen: „Presbyter und Diakonen und Bundessöhne sollen nicht Hüter der Dreschtennen und Weinberge werden oder Taglöhner für Laien. Presbyter und Diakonen und Bundessöhne sollen nicht Sachverwalter *(epitropoi)* und Bevollmächtigte *(schalitâne)* für Laien

werden oder für die Leute ihrer Sippe einen Prozess auf sich nehmen oder für die, welche sich die Richter kaufen und immer an der Tür des Gerichtes sind. Es sollen die Presbyter und Diakonen und die Söhne des Bundes und die Töchter des Bundes im Dienst der Kirche verharren und die Zeiten des Gebets und der Psalmen des Nachts und des Tages nicht vernachlässigen."

Burkitt übersetzt die 33. Regel: „Allen Herrn des Dorfes lasst die Ehren zu Teil werden, die ihnen gebühren, aber nicht so, dass ihr zu Sklaven werdet und die Armen bedrückt."

Richtig übersetzt lautet sie: Allen Herrn der Dörfer begegnet mit der Ehre, die man ihnen schuldet, [aber] ohne die Person anzusehn und die Armen zu bedrücken."

Dann bricht sich die Sturmgewalt der Irrungen und Wirrungen, das Übrige ist leidlich in Ordnung. Auch die Regeln, welche Burkitt nicht mitteilt, wären eine Übersetzung wert. Doch denke ich hier nicht daran. Die Kirchen- und Kulturhistoriker aber, welche auf solche Wiedergaben, wie die Burkittsche, angewiesen sind, wird niemand um ihr Los beneiden.

Nur noch eine Anmerkung. — Die 45. Regel lautet: „Nicht sollen die Söhne des Bundes oder die Töchter des Bundes hinter dem Abgeschiedenen her Wein trinken." Dazu vergleiche man *Wellhausen, Reste arabischen Heidentums*, 2. Ausgabe, 1897, 182 f: „Am häufigsten sind flüssige Spenden auf das Grab. Denn die abgeschiedene Seele ist durstig, vielleicht ursprünglich nach Blut, dann aber auch nach Wasser und Wein . . . . Die Geschlechtsgenossen al A'schas tranken an seinem Grabe und schütteten den Rest im Becher darüber aus."

Syrische Literatur- und Kulturstudien.

I.

Das Leben und die kirchliche Wirksamkeit des Bischofs Rabbula von Edessa nach syrischen Quellen.

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Zürich).

Vorbemerkung.

Ein Wort meines verehrten Lehrers Emil Egli, dass die syrischen Quellen wohl noch manchen ungehobenen Schatz, vor allem für die alte orientalische Kirchengeschichte, enthalten möchten, lenkte zum ersten Mal vor jetzt reichlich sieben Jahren meinen Blick auf das Syrische. Seit dem Winter 1901 trieb ich dann unter Leitung Karl Viktor Ryssels syrische Studien. Ryssel, der auch in der Schweizerischen theologischen Zeitschrift wiederholt Syrisches behandelt hat, ist leider von uns gegangen, ehe er seinen Lieblingsplan ausführen konnte, den Plan, eine syrische Kulturgeschichte zu schreiben, zu der er berufen war, wie sonst wohl keiner.

Ich habe mich bis heute immer wieder mit Syrischem beschäftigt, durch vieles abgehalten, gewarnt durch die schweren Fehler solcher, die fröhlich über Syrisches darauf los schrieben, um sich dann mancher und auch bedenklicher Missgriffe überführen lassen zu müssen, aber auch immer wieder gelockt durch die mancherlei Güter, welche die syrische Literatur uns bietet und verbirgt.

Ein äusserlicher Umstand gibt mir jetzt Anlass und Erlaubnis, viel früher als ichs mir hätte träumen lassen, mit einem ersten Stücke dieser Studien hervorzutreten, welche ich nun ganz in zwangloser Folge und in grössern Zeitabständen zu veröffentlichen gedenke. Ich hatte zu einem Nebenfach für das philosophische Doktorexamen das Syrische gewählt, nachdem der Tod Ryssels mich verhindert hatte, dieses Examen mit einer syrischen Dissertation und dem Syrischen als Hauptfach schon vor drei Jahren zu machen. Aus dem Gebiete des Syrischen nun wurde mir eine Hausarbeit gestellt, deren Gegenstand lautete: „Das Leben und die kirchliche Wirksamkeit des Bischofs Rabbula von Edessa (vor allem nach der Vita Rabulae bei Overbeck, S. Ephraemi Syri aliorumque opera selecta, unter gelegentlicher Beiziehung andrer ebendort veröffentlichter Dokumente)." Diese in drei Tagen zu vollendende Hausarbeit gelang mir gut, und ich darf mir soviel Unbestechlichkeit des Urteils auch mir selber gegenüber wohl zutrauen, dass ich ihre Veröffentlichung wage. Durch einige Umstände, die ausserhalb meiner Macht lagen, habe ich das philosophische Doktorexamen erst zwölf Tage nach meiner Ernennung zum theologischen Extraordinarius vollenden können. Möge man aus dieser Studie entnehmen, dass, wie ich es mir gewünscht habe, meine Stellung zur theologischen Fakultät mein Doktorexamen vor der philosophischen nicht erleichtert, sondern eher erschwert hat.

Ich schliesse die Vorbemerkung mit dem Wunsche, es möge, was in diesen Syrischen Literatur- und Kulturstudien etwas taugt, meinem unvergessenen Lehrer Karl Viktor Ryssel zu Dank und Ehren geschrieben sein.

---

§ 1. Die Literatur.

Zu Grunde gelegt ist der in der Vorbemerkung genannte, von J. Josef Overbeck 1865 zu Oxford veröffentlichte, syrische Textband, von welchem mir keine Uebersetzung bekannt ist. Welche Abschnitte daraus benützt sind, darüber siehe § 2. An Literaturgeschichtlichem habe ich über Rabbula nachgelesen bei

Rubens Duval, la littérature syriaque, 2. édition (S. 48. 161. 179. 196, wo kurze Erwähnungen stehn, und die etwas ausführlichere Würdigung auf S. 341—343), dazu bei Th. Nöldeke, die Syrische Literatur, S. 105 die kurze Erwähnung. Duval nennt (S. 343) eine mir unzugängliche deutsche Uebersetzung von syrischen Texten Overbecks über Rabbula. Über die geschichtliche Stellung des Mannes habe ich nachgelesen, was zu finden ist bei F. Crawford Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von Erwin Preuschen (S. 30 32. 36 f. 38 f. 45. 74—78. 97—103), dazu die Besprechung des englischen Originals durch Eberhard Nestle in der Theologischen Literaturzeitung 1905, 545 f, der Übersetzung durch G. Ficker ebenda 1907, 431—433 und durch Eberhard Nestle in der Berliner philologischen Wochenschrift 1908, 141 f. Wo ich Stellen zitiere, welche sich bei Burkitt-Preuschen übersetzt finden, gebe ich das an.

Weitere Literatur ist nicht benutzt, wohl aber hie und da von mir bei meiner freilich an Umfang sehr bescheidenen syrischen Lektüre gemachte Kollektaneen zur syrischen Literatur- und Kulturgeschichte, für welche ich aber Rabbulatexte noch nicht gelesen habe.

§ 2. Die Quellen.

Es bedarf einer Aufzählung und kurzen Erörterung der bei Overbeck sich findenden Quellen. Sie bestehen aus folgenden Stücken:

I. Die Biographie des Rabbula (Overbeck 159—209). Das Manuskript stammt nach Overbeck pag. XVIII aus dem 6. oder 7. Jahrhundert und weist in der Overbeckschen Ausgabe auf den S. 188, 189 verstümmelte Stellen auf, sonst ist es gut verständlich. Zu S. 162,3 mzj nennt Brockelmann, Lexikon syriacum 192a eine Vermutung von Fraenkel, welcher mzjz liest. Jetzt ist das Manuskript als Nr. 14652 Eigentum des Britischen Museums.

Die Vita, wie wir sie im Folgenden nennen, enthält drei Überschriften und eine Unterschrift. Sie lauten: „Wundertaten des Herrn Rabbula, Bischofs von Edessa, der gesegneten Stadt“ (159,1—3); „Wie der selige Rabbula Bischof in der Stadt Edessa war“ (170,21 f); „Die vortrefflichen Werke des Bischofs, Herrn Rabbula persönlich nahmen beständig den folgenden Verlauf“ (182,1 - 3); und „Schluss der Schrift über die Wundertaten des Herrn Rabbula, des Bischofs“ (209,4 f). Die Gliederung, welche durch diese Überschriften geschaffen wird, kann man nicht als eine glückliche bezeichnen. Sie kommt über einen Anlauf nicht hinaus. Die ganze Vita scheint einheitlich zu sein, und von

irgendeinem zufälligen oder absichtlichen Eingriff in ihren ursprünglichen Körper habe ich nichts bemerkt.

Die Angaben über den Verfasser sind ganz dürftig. Er nennt sich nicht. Schon Overbeck (pag. XVIII) hat aber auf 159,6 f hingewiesen, wo Rabbula „der Ruhm unserer Stadt" heisst. Rabbula kann, eben nach der Vita, der Ruhm keiner andern Stadt als Edessas genannt werden, folglich wohnt der Verfasser dauernd in Edessa, Overbeck geht aber zu weit, wenn er für ausgemacht hält „autorem vitae virum Edessenum esse" (pag. XVIII).

Aber an drei Stellen (200,16. 202,16. 208,26) nennt der Verfasser Rabbula „unsern Vater", das spricht dafür, dass er ein Kleriker ist. Ebendafür spricht, neben seiner Bibelfestigkeit, sein theologisches Interesse, welches ihn versprechen lässt, er wolle eine Rede, die Rabbula „in der grossen Kirche von Konstantinopel" gegen Nestorius und seine Ketzerei gehalten hat, später niederschreiben (198,21—25), und er wolle sechsundvierzig Sätze des Rabbula für die Priester, Könige, Vornehmen und Cönobiten aus dem Griechischen ins Syrische übersetzen (200,18 ff). Das letztere Versprechen wirft Licht auf die Bildung des Autors.

Ich möchte noch auf eine nicht unwichtige Stelle hinweisen. Von des Rabbula einsamem Aufenthalt im Innern der Wüste heisst es: „Denn der Böse erregte dort wider ihn all die verschiedenen zahlreichen Kämpfe, wie der Selige [selber] erzählt hat" (168,21—23). Unwillkürlich vermisst man zwei Buchstaben, nämlich ln „wie der Selige [selber] *uns* erzählt hat." Der Autor hat den Bericht nicht aus des Bischofs eigenem Munde, wenigstens fehlt darüber, auch sonst, jedes kleinste Zeichen, wie man eines doch sicher erwarten dürfte, wenn eines möglich wäre.

Die Art der Vita lässt sich am besten als die der erbaulichen Heiligengeschichte bezeichnen. Sie beginnt mit „meine Brüder" (159,4), endigt mit einem ebenso persönlichen Segenswunsch, welchen dereinst Rabbula als Fürsprecher der Hörer und und des Autors vor dem Trone der Dreifaltigkeit aussprechen soll, und sie enthält immer wieder Stellen, wo der Verfasser von sich und den Hörern oder Lesern (die Schrift war wohl zum Vorlesen im Kloster bestimmt) als von „uns" redet.

Aus ihrer Art erklären sich ihre besondern Eigenschaften als Quelle. Die Geschichte der syrischen Biographie, d. i. die Geschichte des syrischen Heiligenlebens, ist noch nicht geschrieben, und sie kann nur geschrieben werden als ein Band in dem Werke über die Geschichte des altchristlichen Heiligenlebens überhaupt. In ihr aber müssten drei Kräfte namhaft gemacht werden, welche auf die Gestaltung der ganzen Gattung syrischer Lebensbeschrei-

bungen mitgewirkt haben. Diese Kräfte sind erstens der erbauliche Zweck. Er macht sich in der vorliegenden Vita z. B. so geltend, dass dieselbe keinerlei chronologische Anhaltspunkte gibt. Ganz zufällig wird gesagt (160,13 f), dass der Vater Rabbulas für Julian opferte, als dieser gegen die Perser zog (363, s. Nöldeke 100), oder dass Rabbula als Bischof von Edessa Nachfolger des Diogen (-es) war (170,23ff). Sein Todestag wird genannt, nämlich aus Gründen des Heiligenkults, und sonst ist die einzige Zahl die der Jahre seiner Hierarchenstellung, diese aber erscheint dem Autor so wichtig, dass er sie wiederholt nennt (176,17. 183,20—23. 205,10 f). Weiter macht er sich geltend in der Durchsetztheit der ganzen Vita mit biblischen Zitaten und Anklängen allgemeiner Art, wofür Beispiele geben wollen die Vita abschreiben hiesse. Endlich zeigt er sich uns vielleicht am Empfindlichsten in dem Umstand, dass das psychologische Moment in der Biographie fast ganz fehlt, und dass auf Kosten der andren Punkte solche ausschliesslich mit Gründlichkeit erwähnt werden, die dem erbaulichen Zwecke dienen. So liest man mit Verwunderung auf einmal (161,1), dass seine „Lebensgefährtin" ihn bekehren will. Man liest das vorher Gelesene rasch noch einmal, beschämt, dass man nicht aufmerkte und den Rabbula noch einen Schulknaben glaubte. Aber man sieht, man hat alles gelesen, was dasteht. Dass Rabbula der Schule entwachsen und ein Mann geworden ist, dass er ein Weib genommen hat, steht nicht da, denn es passt nicht zum erbaulichen Zweck. Ebenso empfindlich ist diese Gestaltung der Vita durch ihren Zweck da zu spüren, wo die Bekehrung des Helden erzählt wird. Ein Gespräch zwischen ihm und zwei Bischöfen wird allerdings mitgeteilt, aber diesem fehlt jede individuelle Färbung, es ist ein Dialog mit Einwendungen landläufiger, völlig unzeitlicher und unpersönlicher Art und mit ihrer Widerlegung. Auch sein Schluss: „Wenn das ständige Gedenken an Jesus bleibend in dich einzieht, werden es alle bösen [Mächte], die wider dich streiten, inne werden und vor dir fliehen" (das Gespräch 162 f, das Zitat 163,20 ff), ist durchaus allgemein.

Der erbauliche Zweck nahezu der gesamten Literatur hat in der Biographie noch zwei besondre Formen angenommen, die einer eigenen Erwähnung wert sind. Die eine von ihnen bildet den zweiten der die Gestaltung beeinflussenden Faktoren. Das ist der Typus. Die syrische Biographie steht, soweit ich sie kenne, auf der niedrigen Kunststufe recht naiver Schriftstellerei. Ihr Gegenstand ist durchaus „Held", er hat alle Vorzüge und keine Mängel. Er ist Vorbild, das den Hörern vor die Seele stellt, wie sie selber sein sollten. Ausdrücklich gibt die Einleitung unserer

Vita das an. Allerdings fehlt gerade hier das Wort Typus, aber dass ihr der Begriff nicht fehlt, zeigen andre Stellen: „Christus ist unser Typus“ (164,25 f); die Typen göttlichen Erbarmens zeigen sich an Rabbula (205,2). Wir, d. h. die Zeitgenossen des Biographen, sollten sein, wie er, vorbildlich ist seine Bekehrung, sein Fügen in die Wahl, sein Fasten, Beten, Entsagen, seine Gewissenhaftigkeit und so vieles noch. Dabei ist nicht zu verkennen, eine wie hohe Auffassung der Autor vom Christentum hat. Geradezu auffallend und sehr für den Mann einnehmend ist seine Vorliebe für den Begriff der christlichen Freiheit: „er (R.s Vater) war nicht im stande, ihre (der Mutter R.s) Freiheit in Jesus der Sünde zu unterjochen“ (160,20 f); „seine Freiheit verpfändete er (R.) überhaupt nicht“ (199,26).

Aber wir fragen, wie weit aus diesem Trieb, den Lesern ein Vorbild zu geben, eine Veränderung der Tatsachen hervorgehen kann. Allgemein lässt sich das nicht beantworten, oft fehlt sogar im Einzelnen der Stoff und die Handhabe zu einer Nachprüfung. Die erste Folge des Strebens nach Typischem ist eine bestimmte Wahl der Betonung des Einzelnen, welche von der des uninteressierten, rein nach historischen Gesichtspunkten darstellenden Biographen abweicht. Bedeutsamer ist schon eine aus dem Streben nach Typischem resultierende Auswahl des Stoffes, ein bestimmtes Stilisieren ins Unverfängliche und Vorbildliche hinein, die schlimmste Wirkung der gleichen Tendenz wäre eine Umbiegung und Entstellung des rein Faktischen. Unmöglich ist auch sie nicht, doch nur bei ganz sichern Beweisen anzunehmen.

Dabei lässt sich in der syrischen Biographie nachweisen, dass die gleiche Tendenz verschiedene Wege einschlägt in verschiedenen Fällen. Dafür gebe ich als Beispiel die Art und Weise, wie Ephräm und wie Rabbula das Bischofsamt annehmen. Beide Biographen wollen es ihre Helden vorbildlich tun lassen, aber bei dem des Ephräm besteht das typisch Vorbildliche in der äussersten Bescheidenheit, welche alles versucht, um der Ehre zu entgehen; so stellt sich denn Ephräm wahnsinnig (den Text s. bei Brockelmann, syrische Chrestomathie 45*). Beim Biographen des Rabbula besteht das Vorbildliche in dem ruhigen Gehorsam des Helden gegenüber den Beschlüssen der vom heiligen Geiste geleiteten Bischofsversammlung. Ohne Sträuben nimmt Rabbula, den ja sein Biograph nicht weniger bescheiden wissen will, die Wahl an (171).

Die gleichen Folgen für die Darstellung erwachsen aus dem dritten Faktor, dem Streben nach Konformation. Wendet sich der Typus nach vorn: er zeigt ein löbliches Vorbild für die Zu-

kunft, so wendet sich die Konformation zurück: sie zeigt ein treues Nachbild der Vergangenheit. Diese Tendenz liegt in unserer Vita offenkundig vor. Rabbula ist ein „zweiter Josia“ (160,23), dessen Vater, wie Rabbulas Vater, gottlos war, und der, das blickt in die Zukunft des Edessener Bischofs, den Kultus reformiert hat (derselbe Vergleich nach 192,4). Rabbula will sich im Jordan taufen lassen „konform mit Christus“ (164,25), geht in die Wüste, „um vom Verläumder (*διαβολος*) versucht zu werden nach dem Beispiel unseres Herrn“ (167,6 f), er und sein Freund empfangen „die Wunden der Leiden Christi“ (170,15), er hat Weisheit und Verstandesgrösse „wie Salomo“ (191,15), „er war ein andrer Moses in seinem Geschlecht und in seiner Zeit“ (191,24), „nicht allein aber darin dem Moses gleich“ (192,1), „er liess sich mit Josua bar Nun vergleichen“ (192,3), „nicht allein darin aber war er dem Paulus gleich“ (201,5 f), „wie auch der selige Paulus“ (205,26), „wie der herrliche Paulus gesagt hat“ (206,17). Man sieht: Moses, Josua, Salomo, Josia, Jesus, Paulus, Heroen des Christentums sind es, mit denen in Worten und Werken übereinzustimmen ein grosses Lob ist, gewiss so gross, dass die Konformation mit ihnen, wie in der protestantischen Reformation und in der Mystik die conformatio in Christum, sicherlich den Biographen oft die Schilderung diktierte.

Damit ist die Kritik der Vita vollzogen: nicht von einem Augen- oder Ohrenzeugen, ohne trocken historisch-chronologische Interessen, mit erbaulichen Absichten, in Wahl, Betonung und Gestaltung des Stoffes vielleicht stark von dem Streben nach Typus und Konformation beeinflusst, ist glücklicherweise dieses Schriftstück nicht unsere einzige Quelle über Rabbula; wir haben noch andere und wenden uns ihnen jetzt zu.

II. „*Kanones des Herrn Rabbula, Bischofs von Edessa*“ (210f). Ein Manuskript des Britischen Museums (Nr. 14526), nach Overbeck aus dem 6. oder 7. Jahrhundert. Die Unterschrift lautet „Zu Ende sind die Kanones des Herrn Rabbula, Bischofs von Edessa“ (211,8 f). Acht Bestimmungen, ziemlich kraus aneinander gefügt: 1. Frauen sollen das Kloster nicht betreten; 2. die Cönobiten (dajâre) sollen die Ölung (m'schâchâ) nicht vornehmen; nur in wem die Gnade offenbar wohnt, der darf sie an Männern vornehmen; Frauen soll sie durch ihre Männer zugehn (offenbar sollen die Ordensleute nichts Nacktes sehn, auch die Vita rühmt, dass Rabbula sich in einen „keuschen“ Mantel hüllte, 184,25, und verbietet, ausser in Krankheit, die Waschung im Bad (174,6. 176,22); 3. von Zusammenkünften (festlichen?) der Leute soll im Kloster nicht geredet werden; 4. Verlassen des Sitzes und Pro-

zesse sind zu meiden und weltliche Richter nicht von denen anzurufen, welche zum Gottesdienst bei Tag und bei Nacht bestimmt sind; 5. Worte der heiligen Schriften sollen sie gegen einander nicht „nehmen“ (sch'qal, zu Vorwürfen? oder ist Entziehung gleich Nichtbeachtung von Befehlen der Schriften gemeint?); 6. bei Verkäufen für den Bedarf des Klosters soll nicht auf Profit gesehen werden; 7. Wahrsager, Zauberer und Amuletschreiber sollen ferngehalten werden; 8. die Söhne (Glieder) der Kirche sollen weder mit Worten, noch mit Taten an Häresien teilnehmen.

Dem Geist des Rabbula, so wie ihn die Vita schildert, entsprechen diese Kanones, aber jene sechsundvierzig, von denen der Biograph spricht (s. oben, S. 195) sind es nicht. Die Entscheidung über die Echtheit ist schwer, sie hängt davon ab, ob sich unzweifelhaft echte Kanones der gleichen Art finden lassen.

III. „Ermahnungen inbetreff der Cönobiten, eben von Herrn Rabbula, Bischof von Edessa“ (212 - 214). Auf drei Handschriften des Britischen Museums (14526 aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, 14577 aus dem 8. oder 9. Jahrhundert, 14652 aus dem 6. oder 7. Jahrhundert) erhalten, auf der letzten steht vorher IV und vorher I. Varianten gibt Overbeck keine, der Text ist klar, Angaben über den Verfasser oder Schreiber fehlen, die Unterschrift lautet: „Zu Ende sind die Ermahnungen der Cönobiten“ (214,26).

Den Inhalt bilden 25 Sätze, einige davon stimmen mit II überein:

III 1 = II 1
III 7 = II 2
III 8 = II 3. (Sind dakrâne Feiern von Tagen, welche für das Kloster wichtig sind; z. B. Stiftungstag? Namenstag des Schutzheiligen?)
III 14f = II 4
III 18 = II 5
III 24 = II 6

Es scheint also II 1 – 6 als Auszug oder als kürzerer Entwurf mit III zusammenzuhangen. Die in II nicht enthaltenen Bestimmungen sind: III. 2. In Klosterangelegenheiten sollen nicht die Brüder, sondern nur der Periodeutes in die Dörfer gehn, auch er aber nur unter Wahrung der Züchtigkeit. (Nach Burkitt 98 sind die Periodeuten „eine Art von Visitatoren, ein Mittelding zwischen Weihbischof und Kuraldekan“). 3. Wo ein Periodeut im Dorf oder in der Stadt zu tun hat, streife er nicht zwischen den Häusern umher, übernachte er nicht bei Laien, sondern in der Kirche oder im Kloster, wenn eins nahe ist. — Ähnlich äussert sich in der Vita (174,19) Rabbula gegen das Umherschlendern in den

Strassen der Stadt, wie es der Orientale so sehr liebt. — 4. Cönobiten sollen nicht Wein trinken, um nicht zu Spöttern zu werden, noch weniger Wein kaufen. 5. Cönobiten sollen das Haar nicht lang wachsen lassen, kein Eisen anlegen oder tragen, sondern nur der Klausner darf das, muss aber an seinem Platze bleiben. 6. Periodeuten, die zu Klostervisitationen verreisen, sollen kein härenes Gewand anlegen, überhaupt niemand ausserhalb des Klosters, um nicht die Würde der Tracht verächtlich zu machen. — Der kurze härene Sack ist Busstracht, würde aber in der Öffentlichkeit Lachen erregen. Auch hier kann man wieder an Rabbulas „keusch verhüllenden" Mantel der Vita erinnern. — 9. Schafe, Ziegen, Pferde, Maultiere, sonstiges Vieh sollen die Cönobiten nicht haben, nur einen Esel für die Bedürftigen und ein Joch Stiere für die, welche säen. 10. Schriften ausser denen über den Glauben der Kirche sollen nicht im Kloster sein, Briefe über Kauf und Verkauf sollen sich im Kloster nur soweit es nötig ist und ohne [dem] Geiz [zu dienen], vorfinden. 11. Keiner der Brüder in den Klöstern soll etwas für sich allein besitzen, sondern nur was der Gesamtheit der Bruderschaft ist, und das unter Aufsicht des Klosterobern. 12. Die Klosterobern sollen den Brüdern nicht gestatten, dass sie mit ihrer Verwandtschaft zusammenkommen oder zu ihrem Besuche hinausgehen, damit sie (die Verwandten) sie (die Brüder) nicht quälen. 13. Die Cönobiten sollen angesichts von Krankheiten nicht ihre Klöster verlassen und nicht in den Städten und Dörfern umherschweifen, sondern in den Klöstern ihre Krankheiten tragen um der Liebe Gottes willen. 16. Fremde sind freundlich aufzunehmen, und vor einem Bruder soll man nicht die Tür verschliessen. 17. Nicht soll einer allein sitzen müssen, ausser wenn er seine Werke betrachtet. 19. Nur Presbyter und Diakone dürfen die Hostie reichen. 20. Die, welche Presbyter und Diakone in dem Kloster gewesen sind und denen Dorfkirchen anvertraut werden, die sollen Klosterobern aufstellen, welche die Prüfungen abhalten und die Bruderschaft leiten können, sie selber aber sollen in ihren Kirchen bleiben. 21. In den Klöstern sollen keine Reliquien sein, alle sollen „vor uns" (q'dâmain) gebracht werden, damit die echten in Märtyrerhäusern geehrt, die falschen auf den Friedhöfen beigesetzt werden. 22. Wer von den Cönobiten sich eine Totenurne wünscht, dessen Urne soll (natürlich wenn er gestorben ist) in die Erde vergraben werden, damit man sie nicht allezeit sieht. 23. Scheidet in einem Kloster ein Bruder oder ein Klosteroberer aus der Welt, so sollen die Brüder dieses Klosters allein ihn in der Stille begraben; sind ihrer nicht genug, so sollen sie die Brüder des nächsten Klosters zu sich rufen,

aber nicht die Dorfleute und Laien zum Begräbnis versammeln. 25. Wer ohne Auftrag des Klosterobern von Kloster zu Kloster reist, den Bruder soll niemand aufnehmen.

Einmal, in der 21. Regel bricht ein persönlicher Klang durch, aber man kann ihn nicht fassen, und so bleibt der Verfasser unbekannt.

IV. „Gebote und Ermahnungen an die Priester und Bundessöhne, vom Herrn Rabbula, Bischof von Edessa" (215—221). In einem Manuskript des Britischen Museums (Nr. 14652) erhalten, eben dem aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, welches auch unsere Quellen I und III enthält. Zwischen diesen beiden steht dieses Stück. Es ist bei Burkitt (97—103) übersetzt, mit Ausnahme der Sätze 8. 13. 14. 18. 30. 31. 42.

Ich gebe diese Sätze hier, für die übrigen s. diese Zeitschrift 1903, S. 210ff.

8. „Nicht sollen Priester und Diakonen eine Gabe von Festen oder Totenfeiern für die Armen von irgend einem Menschen mit Drängen suchen, sondern sie sollen nach dem Willen dessen spenden, der gegeben hat."

13. „Nicht soll der Periodeut zu einem Manne gehen, an dem ein Mackel des Priesteramtes haftet und nicht zu denjenigen, die im Joch der Knechtschaft sind, sondern wie der Apostel sagt" (2. Kor. 6,14).

14. „Nicht jedem sollen die Periodeuten Prozessverhöre anvertrauen, sondern denen, die erfahrungsgemäss dafür bekannt sind, dass sie die Person nicht ansehn. Presbyter und Diakonen sollen es sein, welche sich der Klöster in ihren Gegenden annehmen und für sie wie für ihre [eigenen] Glieder sorgen, und die sich auch um die Laien gekümmert haben, dass sie zugelassen würden eben zu diesen (?pgrnjth'). Und Frauen sollen nicht in die Tore ihrer Klöster hineinkommen."

25[1]). „Ihr sollt bannen, binden und zum Gericht in die Stadt senden den Laien, welcher sich erfrecht, eine Tochter des Bundes [zum Weibe] zu nehmen; wenn sie aber mit ihrer Einwilligung geschändet worden ist, so sendet auch sie; Söhne des Bundes, oder Töchter des Bundes, welche aus ihrem Stande fallen, sendet zur Busse in die Klöster. Wenn sie aber nicht im Kloster bleiben, sollen sie nicht in die Kirch[gemeind]e aufgenommen werden, sondern bei ihren Vätern sich [als Ausgeschlossene] eine gebührende Zeit lang aufhalten."

[1]) Von hier an weichen meine Ziffern von den Burkittschen ab.

26. „Nicht sollen in die Unterweisung aufgenommen werden eine Frau, die ausser ihrem [Ehe-] Manne [noch] einen Mann hat oder ein Mann, der ausser seiner Lebensgefährtin [noch] eine Frau hat, damit der Name Gottes nicht gelästert werde."

30. „Ihr sollt (im Prozessverfahren) niemand schlagen; wenn aber eine Sache vorliegt, um deren willen es nötig ist, ihn zu schlagen, so schlagt entweder zur Einschüchterung oder sendet ihn den weisen (?) Gerichten der [Laien-] Welt."

31. „Lasst die Richter (?), und kommt nicht mit Anliegen (?) in die Stadt, und sendet voraus das, was [die, welche?] euch zu schwer ist [sich gegen euch auflehnen?]."

40. „Nicht sollen Laien Kirchendiener (eigentlich: Hausmeister) in der Kirche sein, ausser wo keine Söhne des Bundes sind, die passen."

42. „Ihr sollt zu Gunsten niemandes eines unzukömmliche Besoldung ('agâra' phlsvn, φαλσον) annehmen, um dafür etwas über den Brauch (kênutha') hinaus zu tun."

43a ist = II 8.

43b.c. „Man soll keinem von den Häretikern gestatten, in einem Kloster zu wohnen oder zur Hostie zu nahen, da sie zwar zur Kirche kommen, aber ihr Herz ist gespalten."

44. „Nicht soll man die Häretiker ohne Weiteres (d'lâ pûrschânâ) zur Taufe annehmen, sondern sie sollen eine Prüfung ablegen und sodann angenommen werden."

45. „Die Priester sollen das Opfer denen nicht geben, die von Dämonen versucht werden, damit nicht der Hostie von den Geistern Geringschätzung widerfahre."

46. „Die Bäume, die von Geistern bewohnt werden, haut um, sie sollen dem Einkommen der Kirche ihrer Standorte anheimfallen. Wenn an einem Orte ein Rest eines Götzentempels steht, soll er ohne Geräusch gänzlich zerstört werden. Kirchen baut, wo keine sind, und die gebauten sollen getüncht werden. Auch sollen sie Gewölbe (oder Absiden?) und fest abgegrenzte (?) Höfe (Gefletze?) haben."

47. „Keiner von den Söhnen der Kirche, über welchen der Name Christi genannt worden ist, wage sich selbst abzutrennen." Folgt 56 bei Burkitt. „Kein Mann soll die Tochter seiner Schwester oder seines Bruders [zum Weibe] nehmen, auch nicht die seines Onkels oder seiner Tante."

Die Unterschrift lautet: „Zu Ende sind die Gebote und Ermahnungen an die Priester und Bundessöhne."

Man ist natürlich sehr geneigt, in diesen Sätzen die 46 zu erblicken, welche der Autor der Vita aus dem Griechischen des Rabbula ins Syrische zu übersetzen versprochen hat (s. S. 216).

Starke Anzeichen dafür, dass der vorliegende Text auf einer griechischen Grundlage beruht, gibt es nicht. Die Übersetzung wäre jedenfalls sehr gut. Einzig dass Periodeut in diesem Syrisch mit dem griechischen Worte wiedergegeben ist, während in III das echt syrische sâʿôrâ steht, ist ein Indizium für die Vorlage. Auch die Zahl 46 stimmt nicht. Burkitt kommt sogar auf die Zahl 59, ich, in möglichst engem Anschluss an die Absätze der Handschrift, welche aber nicht gleichmässig durchgeführt sind, auf die Zahl 49. Immerhin ist möglich, dass es ursprünglich 46 Sätze waren, deren Zahl, sei es durch kleine Wucherungen, sei es durch Unordnungen im Zählen, sich änderte. Eine Angabe über den Schreiber wie über den Autor fehlt. Der mehreremale, z. B. Satz 21 (s. S. 221) begegnende „wir" kann jeder beliebige Erzbischof sein. Das Zusammenstehn mit der Vita auch in der handschriftlichen Überlieferung, die alte Aufschrift sprechen die Sätze des Rabbula zu, und ausdrückliche Instanzen dagegen gibt es nicht. (Schluss folgt.)

Die Kirchenorganisation in Genf.[1])

Von *Adolf Keller*, Pfarrer in *Genf*.

Seit dem 22. September dieses Jahres hat die Genfer Kirche wieder festen Boden unter den Füssen. Denn an diesem Tage hat das Genfer Volk die neue Kirchenorganisation angenommen und damit den rechtlichen Boden geschaffen, auf dem die Kirche nun bauen kann. Der Zeitraum zwischen dem 30. Juni 1907, der Annahme des Trennungsgesetzes, und diesem letzten, für die Kirche denkwürdigen Datum, war ungemein interessant. Es war eine Zeit, in der die Kirche sich auf sich selbst, ihr Wesen, ihren Zweck, ihre Aufgabe aufs neue und gründlich besann. Die drängenden Bedürfnisse einer neuen Zeit erlaubten keine wehmütigen Erinnerungen an vergangene kirchliche Herrlichkeit. Sie zwangen die Kirche, in rascher und konzentrierter Arbeit diejenigen religiösen und organisatorischen Zentralgedanken herauszuarbeiten, die dem Volke als Grundlage einer neuen kirchlichen Zukunft dargeboten werden konnten. Das durfte nicht geschehen, ohne dass man auch das Volk wieder aufmerksamer durchforschte nach

[1]) Wir bieten hier die *endgültige* Konstitution der Genfer Kirche Auf Grund der bei der Schlussberatung eingetretenen wesentlichen Wandlungen schien es am Platz, neben den nur die *Entwicklung* der Verfassung besprechenden Äusserungen desselben Verfassers in andern Blättern gleichsam à titre de document das *Ergebnis* festzulegen. Dahingehende Bemühungen beim Autor hatten schliesslich den hier vorliegenden dankenswerten Erfolg. *Redaktion.*

seinen religiös-kirchlichen Bedürfnissen, ihm gleichsam sorgfältiger den Puls fühlte, um aus den lebendigen Elementen einer grossen Vergangenheit und den lebendigen Bedürfnissen der Volksseele ein neues Ganzes zu schaffen. In diesen paar Monaten konnte hier in religiöser Volkskunde mehr gelernt werden als in Jahrzehnten altgewohnter Arbeit. Es kam dabei doch viel alte und verborgene Liebe zur Kirche an den Tag, wohl auch viel von jener verdächtigen Freundschaft, vor der man sich gerne hütet.

Dieses Jahr war aber nicht nur eine Zeit ernstlicher Selbstbesinnung des Lauschens auf jede Regung wirklichen Lebens, es war auch eine Zeit heissen Kampfes. Wenn auch dabei, wie meist im Kriege, die heimlichen Schleichoperationen, die hinterhältigen Überfälle, Intriguen und Rücksichtslosigkeiten nicht fehlten, so wurde doch im Ganzen aus Überzeugung und Gewissen heraus um grosse und berechtigte Positionen gekämpft. Dieser Kampf wogte lange hin und her und schuf zu Zeiten eine solche Unsicherheit der Situation, dass man für den Ausgang bangen konnte. Es gab Augenblicke, wo die Einheit des Genfer Protestantismus, wie er in der bisherigen Landeskirche sich darstellte, ernstlich gefährdet war. Hie Volkskirche! Hie Bekenntniskirche! schallte es eine Zeit lang scharf aus den beiden Hauptlagern. Jedes derselben hatte offene und geheime Bundesgenossen, die nicht immer bequem und willkommen waren. So erfuhren die Anhänger der Volkskirche, als welche sich sofort die Liberalen gruppierten, Zuzug und Hilfe von den Nationalisten, der Union pour le maintien de l'eglise nationale und sogen sogar aus der drohenden Initiativbewegung gegen das Trennungsgesetz eine etwas zweifelhafte Kraft. Diese Initiative, mit der immer gedroht wurde, glich nämlich einer jener Seeschlangen, die als ungeheuer gross und furchtbar geschildert werden, die aber nie jemand gesehen hat. Die Abstimmung hat ihr hoffentlich endgültig den Garaus gemacht. So wie jenem törichten Lydier sich bei der Berührung alles in Gold verwandelte, so verwandelt sich für manche alles, bis in die feinsten geistigen Angelegenheiten in Politik. So war es mit dieser Initiative, einer Missgeburt aus der Verbindung eines ehrgeizigen politischen Liberalismus mit einem konservativ gewordenen Flügel des religiösen Liberalismus.

Wenn wir diese unumgänglichen Begleiterscheinungen auf der Seite lassen, so lässt sich in der Tat, nach der kirchenpolitischen Seite hin, die Arbeit dieses Jahres charakterisieren als ein Kampf des freikirchlichen mit dem landes- oder volkskirchlichen Prinzip. Wie weit liegen die dogmatischen Kämpfe hinter uns! Wie viel wurde auf diesem Boden gelernt und vergessen! An

diesem erfreulichen Resultat ist wesentlich schuld die enge Berührung, in die hier die Gedanken der Zeit geraten, das warme Temperament, mit dem sie diskutiert und erfasst werden, die Achtung, die eine Partei der andern durch den Besitz einer Reihe von ausgezeichneten Persönlichkeiten abnötigte, der den Welschen eigene Individualismus, der die Bildung von drückenden und nachgebeteten Massenüberzeugungen hemmt und grössere Bewegungsfreiheit ermöglicht. Wo findet sich wohl sonst in einer schweizerischen Landeskirche ein positiver Block, der ohne von der Richtung seiner religiösen Tradition abzuweichen, also mutig den neuern wissenschaftlichen Methoden in historischer Kritik und Psychologie die Türe öffnet! So hatte der Genfer Protestantismus die Kraft und die innere Freiheit gewonnen, die dogmatischen Entscheidungen zurückzudrängen und dort zu lassen, woher der erste Anstoss zu ihrer Bildung gekommen ist, aus dem Heiligtum der persönlichen Erfahrung.

Dafür entbrannte der Kampf um so heftiger an der Frage: Wer gehört zur Kirche? Ist die Zugehörigkeit zur Kirche ein Recht ähnlich dem politischen, das im Grunde durch die Geburt bestimmt und verliehen wird oder ist sie die Folge einer persönlichen Entscheidung? Volkskirche oder Bekenntniskirche? Bekenntniskirche nicht in dem Sinn, dass dem Einzelnen ein dogmatisches Bekenntnis, sondern eine persönliche Erklärung zugemutet wird. Nicht der intellektualistische Standpunkt der Frage: Glaubst du das? sondern der voluntaristische der Gewissensfrage: Willst du? ist damit von den Anhängern der Bekenntniskirche eingenommen worden.

Diese Frage hatte ganz neue Gruppierungen zur Folge. Viele, die im Prinzip aufrichtige Anhänger einer weitherzigen Volkskirche gewesen waren, gaben dieses kirchliche Ideal, wenn auch mit Schmerzen auf. Die grosse kirchliche Gleichgültigkeit, die starke religionsfeindliche Propaganda von Sozialdemokratie und Freidenkertum, das Hervortreten eines immer stärkern Individualismus in den kirchlich lebendigen Kreisen schienen ihnen ebensoviele Anzeichen zu sein dafür, dass die Volkskirche eine Form ist, die mit der Zeit wurde und mit der Zeit vergeht, um neuen Formen Platz zu machen.

So kam es, dass im ersten Entwurf der neuen Organisation das Prinzip der freikirchlichen Bekenntniskirche den Sieg davon getragen hatte. Aber dieses Prinzip stiess in den spätern Beratungen auf einen mächtigen Widerstand, dessen Kraft gebildet wurde aus der Furcht vor der Zerbröckelung des Protestantismus, aus der Politik eines starken Protestantismus gegenüber der an-

wachsenden katholischen Propaganda, aus dem Konservatismus in kirchlichen Dingen, aus der Feindschaft gegen gewitterte „Mômerie", aus der Scheu unseres Volkes, sich in kirchlichen Dingen öffentlich zu erklären. Eine einigermassen befriedigende Lösung des Zwiespalts wurde gefunden in der Unterscheidung von Mitgliedern und Wählern. Jene sind alle die, die sich als zur Kirche gehörend betrachten und nicht ihren Austritt erklären. Die Anerkennung dieser schweigenden Zustimmung war das Opfer, das die Rechte den Anhängern der Volkskirche brachte. Wähler dagegen sind nur die, die spontan oder auf die Einladung der Kirche den Wunsch ausdrücken, in die kirchlichen Wahllisten eingetragen zu werden. Durch dieses Zugeständnis kam die Linke den Freunden der Bekenntniskirche entgegen. Als in diesem Punkt Einigung erzielt war, konnte man die neue Vorlage für geborgen erachten.

Viel weniger stark war die Spannung, die in den übrigen strittigen Positionen herrschte.

Sie werden kurz gekennzeichnet durch die Fragen: Soll die Kirche die gesetzliche Form einer Stiftung oder die einer Gesellschaft wählen? Soll sie sich synodal oder consistorial verwalten? Soll die Ausbildung der Pfarrer ausschliesslich den staatlichen oder auch den freien Fakultäten anvertraut werden? Soll den Frauen und den Fremden das kirchliche Stimmrecht gewährt werden? Das Resultat der Bearbeitung dieser Fragen folgt unten in der Besprechung des Gesetzes selbst.

Die Organe, denen die Beratung und Ausarbeitung des Gesetzesentwurfs oblag, waren zuerst: Eine vom Konsistorium frei bestellte Kommission der XIX. Diese überlieferte ihren Entwurf einer vom Volke gewählten Konstituante, die ihm die endgültige Fassung verlieh. Die Bestellung dieser Organe geschah ohne Kampf und trug den verschiedenen Richtungen in gerechter Weise Rechnung. Der Staat hat die Beratungen und die Abstimmung erleichtert und zeigt ausgesprochen das Bestreben, der Kirche zu ihrer Neugestaltung soweit als möglich behülflich zu sein. Der Arbeit der Verfassungsräte ging ein immer steigendes Interesse einer grossen Masse des Volkes parallel, und die Anzeichen dafür sind vorhanden, dass in weitern Kreisen des Volkes das Bewusstsein der neuen Pflichten erwacht, ohne welches eine vom Staate getrennte Kirche nicht leben kann.

Nach diesem Überblick über die Vorgeschichte des Gesetzes, die Richtlinien und Gegensätze, die sich in der vorbereitenden Arbeit dieses Jahres kundgaben, nun das Gesetz selbst.

Über dem Eingang der Verfassung steht das Wort:

Ehre sei Gott, unserm Schöpfer und Vater, der uns aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat. Amen.

Dann folgt als erster Titel die „Déclaration“:

„Die protestantische Nationalkirche von Genf anerkennt als ihren einzigen Herrn Jesum Christum, den Erlöser der Menschen.

Als ein Teil der allgemeinen Kirche, als Erbin und Nachfolgerin der durch den Conseil général am 21. Mai 1536 gegründeten Kirche schliesst sie sich an die übrigen Reformationskirchen an und unterhält besonders enge Beziehungen zu den reformierten Kirchen der Schweiz.

Als Grundlage ihrer Lehre betrachtet sie die Bibel, deren Studium dem christlichen Gewissen und der Wissenschaft in Freiheit überlassen ist. Sie macht es ihren Mitgliedern zur Pflicht, sich persönliche und wohlüberlegte Überzeugungen zu bilden.

Sie öffnet ihre Tore allen Protestanten des Kantons Genfs, ohne ihnen ein Glaubensbekenntnis aufzuerlegen. Ihr Zweck ist, sie zu ihrer religiösen und moralischen Entwickluug in einem Geiste der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit zu sammeln und zu einen.

Sie arbeitet an der Förderung des Reiches Gottes durch das Evangelium, das die Quelle ewigen Lebens und individuellen wie sozialen Fortschritts ist.“

Wenn dieser grundlegende Artikel auch nicht vollkommen ist, so wird ihm niemand absprechen können, dass er Träger eines freien und weitherzigen Geistes, wissenschaftlichen Muts, moralischer Energie, brüderlicher Liebe und eines starken sozialen Bewusstseins ist, gegründet auf die Fundamente des Protestantismus: die Geschichte, die von Jesu Christo ausgeht und das Gewissen. Dass die Wissenschaft und die soziale Aufgabe der Kirche in dem Grundstatut erwähnt sind, zeigt wie eng diese Kirche Fühlung gewonnen hat mit den grossen Bewegungen der gegenwärtigen Zeit.

Der zweite Titel handelt von der Organisation und Tätigkeit der Kirche. Er bestimmt die rechtliche Form, unter welcher die Kirche im Staatsorganismus figurieren wird, nämlich als Gesellschaft im Sinne des Eidgen. Obligationenrechts, das den Eintrag ins Handelsregister verlangt. Er enthält weiter eine nähere Ausführung über den Umfang der kirchlichen Tätigkeit.

Daran schliesst sich der dritte Titel: Mitglieder und Wähler der Kirche. Die Mitgliedschaft ist, wie bereits gesagt, allen Protestanten des Kantons ohne weiteres gewährt, sofern sie sich als zur Kirche gehörig betrachten. Das Wahlrecht dagegen bleibt auf diejenigen Schweizerbürger, im Besitz ihrer politischen Rechte

befindlich, beschränkt, die sich in die kirchlichen Wahllisten eintragen lassen. Würde die Kirche nur mit der Spontaneität dieser Eintragung rechnen, so hätte diese in der Tat den Wert einer persönlichen und durch ihre Freiwilligkeit wertvollen Erklärung. Da die Kirche aber an ihre Mitglieder die Einladung zur Eintragung richten wird, verliert diese jene Bedeutung und wird nur zur Folge haben, die gleichgültigen und feindseligen Elemente auszuschalten.

Die einzelnen Pfarrgemeinden erwerben ebenfalls die Rechte einer juristischen Person.

Als Organe der Kirche werden erwähnt: das Consistoire, die Kirchgemeinderäte, die Compagnie des Pasteurs. Das Consistoire, dessen Wahl in einem einzigen vom Kanton gebildeten Wahlkreis stattfindet, besteht aus 40 Mitgliedern, worunter neun Pfarrer. Es übernimmt die Leitung und oberste Verwaltung der Kirche. Es regelt den Kultus, den religiösen Jugendunterricht und verwaltet die Finanzen der Gesamtkirche. Es wacht über den Interessen des Genfer Protestantismus und arbeitet an der Ausbreitung des reformierten Glauben. Es bestimmt die Zahl und Ausdehnung der Pfarreien. Es setzt die Besoldungen fest etc. Es ernennt die Executivkommission, die mit der Erledigung der laufenden Geschäfte, der eigentlichen Leitung der Kirche betraut ist. Ein Anlauf zu einer synodalen Vertretung ist genommen worden in der Bestimmung, die die jährliche Einberufung einer konsultativen Generalversammlung, bestehend aus den Kirchgemeinderäten und der Compagnie des Pasteurs, festsetzt.

Den Kirchgemeinderäten ist die Leitung und Verwaltung der einzelnen Gemeinden überbunden. Die Pfarrer sind nicht wählbar in diese Behörde, haben aber in deren Sitzungen von Amtswegen beratende Stimme. Unter dem Kirchgemeinderate stehen die Diakonien und Wohltätigkeitsvereine. Ihm steht auch das Recht zu, dem Consistoire auf dem Wege der Initiative Vorschläge zu machen in allen Dingen, die das allgemeine Interesse der Kirche betreffen. Dasselbe Recht hat die Compagnie des Pasteurs, deren alte Sonderrechte geachtet wurden. Auch sie erwirbt das Recht einer juristischen Person.

Der sechste Artikel behandelt das Pastorat. Er unterscheidet die offiziellen Pfarrer, die Hilfsgeistlichen und die pasteurs suppléants. Die Hilfsgeistlichen unterstehen für ihre Anstellung denselben Bedingungen wie die offiziellen Pfarrer. Die pasteurs suppléants dagegen nicht; sie können vom Konsistoire mit speziellen Missionen, Evangelisation, apologetischen Vorträgen etc. beauftragt werden, ohne dadurch die Wählbarkeit zu erlangen.

Ausdrücklich wird wie in der alten Verfassung ausgesprochen, dass jeder Pfarrer unter seiner eigenen Verantwortlichkeit lehrt und predigt und dass diese Freiheit ihm weder durch Glaubensbekenntnisse noch durch liturgische Formeln beschränkt werden kann. Für alle Angelegenheiten, die das geistliche Amt betreffen, wird eine Commission du Saint Ministère gebildet. Diese besteht aus 13 Mitgliedern, worunter 4 Pfarrer, die von der Compagnie des Pasteurs gewählt werden, 7 Laien und 2 Professoren der Universität, die vom Consistoire zu wählen sind. Diese Kommission prüft die Examentitel der Kandidaten und statuiert über ihre theologische und moralische Befähigung. Die Pfarrer werden von den Gemeinden auf unbestimmte Zeit gewählt. Sie werden aus einer zu bildenden Zentralkasse besoldet. Um wählbar zu sein, müssen sie mindestens 25 Jahre alt sein, ein Maturitätszeugnis und einen Grad der theologischen Fakultät der Universität Genf oder ein von dieser als gleichwertig anerkanntes theologisches Examenzeugnis besitzen, die Ordination empfangen und eine Erklärung der Annahme der Kirchenverfassung abgegeben haben. Durch die Bestimmung, dass jeder Kandidat mindestens zwei Semester Universitätsstudien aufzuweisen habe, ist stillschweigend die Berechtigung anerkannt, die theologische Ausbildung zum Teil auch an freien Fakultäten zu holen. Da das Niveau derselben sehr ungleich ist, ist es der Commission du Saint Ministère anheimgegeben, über die Anerkennung dieser Studien zu entscheiden. Mit den Kompetenzen dieser Kommission hat sich die Kirche den Einfluss auf die Vorbildung und Prüfung der Pfarrer wieder gewahrt, der unter den bisherigen Verhältnissen häufig vermisst worden war.

Als disziplinarische Mittel gegenüber den Pfarrern hat das Konsistorium die Suspension auf bestimmte Zeit und die Abberufung in der Hand. Die Gemeinde hat das Recht, durch Petition an das Konsistorium zu verlangen, dass ihr Pfarrer einer neuen Wahl unterworfen werde. Diese Petition muss in der Stadt von einem Viertel, auf dem Lande von einem Drittel der Wähler unterstützt sein. Vor dem Entscheid durch das Konsistorium muss der Pfarrer, wenn er es verlangt, von dieser Behörde und vom Kirchgemeinderat angehört werden.

Im siebenten Artikel werden die Finanzen der Kirche besprochen. Eine Zentralkasse wird für die allgemeinen Bedürfnisse der Kirche sorgen. Diese Kasse wird unterhalten durch die jährlichen Beiträge der Glieder der Kirche, durch Geschenke und Legate, durch die Einkünfte der kirchlichen Fonds. Jedes Mitglied der Kirche ist moralisch verpflichtet, sie durch einen frei be-

stimmten Beitrag zu unterstützen. Diese Beiträge werden vom Konsistorium durch regelmässige Kollekten erhoben. Aus der Zentralkasse werden bezahlt die Gehälter und Wohnungsentschädigungen der Pfarrer, ein Teil der Gehälter der Organisten, Vorsänger und Messmer, des Unterhaltes der Kirchengebäude, die Eigentum der Kirche sind, der Kosten für den religiösen Jugendunterricht.

Das Vertrauen, dass das Anrufen einer moralischen Verpflichtung die Kirche zu unterstützen, genügen werde, um ihr den nötigen Unterhalt zu sichern, ehrt die Genfer Kirche. In der Diskussion über diesen Artikel kamen nicht nur finanzielle, sondern auch weitere kirchenpolitische und sogar soziale Erörterungen zur Sprache. Einerseits erschien es klug, die junge Begeisterung zu benützen, um der Kirche sofort ein grosses Kapital zu sammeln. Die Zinsen davon sollten ihr nicht nur die Deckung der eigenen Bedürfnisse sichern, sondern auch das internationale Evangelisationswerk in Frankreich, Italien und Belgien stützen, an dem die Kirche Genfs interessiert ist. Andrerseits aber wurde die Befürchtung laut, dass es unklug sei, die Kirche zur Kapitalistin zu machen in einer Zeit, da der Kapitalismus Ziel der Angriffe und Grund des Misstrauens eines grossen Teils der Bevölkerung sei; auch würde der Besitz eines grossen Kapitals, das in Genf leicht zu finden wäre, lähmend auf die Opferfreudigkeit wirken, die ein Merkmal einer wirklich lebendigen Kirche ist. Diese Erwägungen zeigen, dass hier die Geldfrage in der Trennung von Kirche und Staat keine brennende ist und Platz lässt für wichtigere.

Die Kirchengebäude, Pfarrhäuser, Kirchengüter, die in Ausführung des Trennungsgesetzes von den politischen Gemeinden abgetreten werden, werden von der Kirche den einzelnen Kirchgemeinden zur Nutzniessung übergeben, womit die Verpflichtung ihres Unterhalts verbunden ist. Grosse Reparaturen sind dagegen zu Lasten der Zentralkasse. Wenn eine Minorität, die aus einem Viertel der Wähler bestehen muss, die Benützung einer Kirche für einen besondern Gottesdienst verlangt, dessen Kosten sie trägt, so muss ihrem Verlangen nachgekommen werden unter der Bedingung, dass der Gottesdienst den Reglementen der Kirche entspreche und die Teilnehmer Mitglieder der Kirche bleiben. Damit ist also den einzelnen Richtungen und Gemeinschaften innerhalb der Kirche volle Bewegungsfreiheit gewährt.

Ein letzter Artikel regelt die Revisionsbedingungen und die Übergangsbestimmungen. Zu diesen gehört, dass die bisherigen auf den Wahllisten eingeschriebenen Mitglieder der Kirche ohne weiteres auf die neuen Listen gesetzt werden, wenn sie nicht auf

die Benachrichtigung ihrer Eintragung den Wunsch aussprechen, der Kirche nicht mehr angehören zu wollen. Endlich wird die Einführung des Stimmrechts der Frauen und der Fremden als wünschenswert erklärt und das Konsistorium beauftragt, binnen gegebener Zeit einen dahin gehenden Gesetzesentwurf auszuarbeiten.

Die Beteiligung an der Abstimmung über dieses Gesetz war so stark wie noch nie. Wenn trotzdem eine grosse Menge von Protestanten den Weg zur Urne nicht fanden, so hat daran nicht allein die auch hier grassierende kirchliche Gleichgültigkeit Schuld, sondern zum grossen Teil auch die Abwesenheit jeglichen Kampfes, ohne den die Wähler gewöhnlich nicht zahlreich zur Urne zu bringen sind.

Die Zeit, die bis zum Inkrafttreten des Gesetzes, dem 1. Jan. 1909, noch vergeht, wird ausgefüllt werden durch die Arbeiten der Spezialkommissionen, durch die Ausarbeitung der Reglemente, durch das Studium der vermögensrechtlichen Fragen, die noch zwischen Staat und Kirche schweben, durch die Bemühungen, die Listen der Kirche mit Gliedern zu füllen, damit sie an jenem Zeitpunkte neu gefestigt und geschlossen dastehe.

Allem Anschein nach werden sich die freien Kirchen und Gemeinschaften der neuen Organisation anschliessen, die ihnen ja erlaubt, ihre Sonderarbeit in der Gesamtkirche weiterzuführen. Der Teil, der einen solchen Anschluss öffentlich als Abfall nicht nur von der eigenen Geschichte, die so wie so zur Krisis führte, sondern vom evangelischen Glauben brandmarkt, wird in der Tat besser tun, draussen zu bleiben, da er in der Kirche doch nicht auf seine Rechnung käme.

Auch wer, wie der Schreiber dieser Zeilen, die Trennung von Kirche und Staat seinerzeit bekämpfte, darf nun aus der Arbeit des vergangenen Jahres, aus den zu Tage getretenen neuen Kräften, aus dem guten Willen und aus der aufrecht erhaltenen Einigkeit die Hoffnung schöpfen, dass die Kirche Genfs sich aufs neue lebenskräftig erweisen und mit neuer Energie die ihr von der Geschichte überlieferten grossen Aufgaben erfassen werde.

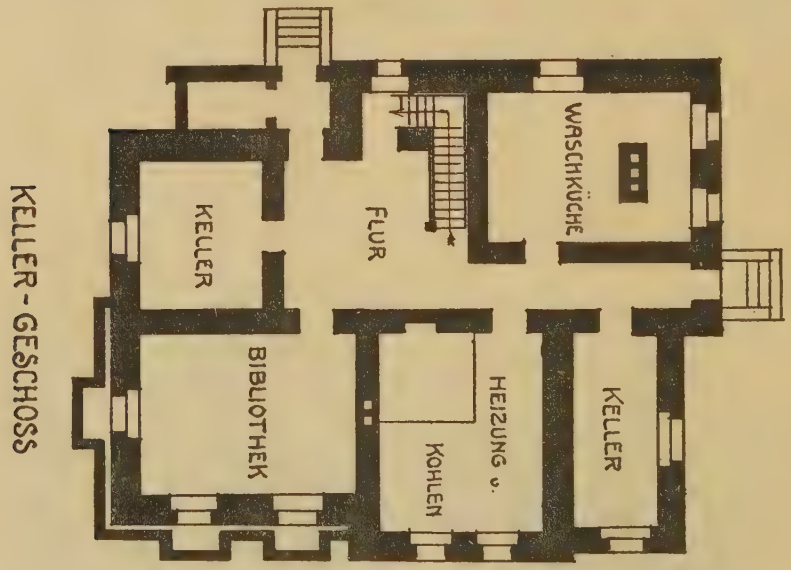
Ein modernes Pfarrhaus.

Der Sinn für charaktervolle Kirchenbauten ist jetzt wohl überall wach geworden. Auch arme und kleine Gemeinden werden sich kaum mehr die philiströse Nüchternheit und Berechnung zu schulden kommen lassen, welche sich mit irgend einem Kasten als Gotteshaus zufrieden giebt, wenn er nur recht wenig Geld, Planstudien und auswärtige Arbeitskräfte erfordert. Zu den

kirchlichen Gebäuden gehört aber auch das Pfarrhaus: auch in ihm sollen bestimmte Gedanken zum Ausdruck gelangen, zumal wenn es in räumlich enge Verbindung mit der Kirche tritt. Eine gewisse Schwere, Behäbigkeit und Dauerhaftigkeit sollen ihm ebensosehr anhaften, wie es einfach und vor allem für das Amt geeignet eingerichtet sein muss. Rechnet man die besonderen Verhältnisse der Gemeinde, ob Bauern-, Fabrik- oder städtische Ortschaft, sowie die landschaftliche Umgebung, in die es hineinpassen soll, hinzu, so ergibt sich eine gar nicht geringe Inanspruchsnahme der Gestaltungskraft des entwerfenden Architekten. Glücklich wo noch das alte zürcherische Pfarrhaus: entweder Langhaus mit Giebelfronten gegen Ost und West und breit ausladendem Dachgesimse oder quadratischer Grundriss mit französischem Dachaufbau, jenes in rein ländlichen, dieses in einigermassen städtischen Ortschaften gebräuchlich, kopiert werden kann. Namentlich das erstgenannte, welchem übrigens auch der Berner Typus nahe kommt, bietet mit seinen weiten Gängen, seinen im Sommer sonnengeschützten und im Winter ihre schrägen Strahlen voll aufnehmenden Zimmern, vermöge seiner ruhigen, dem Bauernhaus abgelauschten und doch sich völlig von ihm abhebenden Formen ein Ideal. Ich habe auch in Deutschland ganz moderne Pfarrhausbauten nach diesem „Stil" gefunden, zuweilen freilich mit einem Erker oder einer andern Ausbaute, welche erst durch Gliederung im Mauer- oder Fachwerk eine Berechtigung erlangen konnte, sonst aber gründlich deplaziert erschien.

Wie wird nun ein Kurort sein Pfarrhaus formen, wenn es in grossartig charakterisierter Landschaft unmittelbar neben einer zierlich aufstrebenden Kirche zu stehen kommt und diese sich im Villenviertel befindet? Der Versuch lag nahe, eine Villa zu bauen, vielleicht mit ein paar Abstrichen in den heute üblichen vielgestaltigen Grundriss- und Dachkonturen, vielleicht an der Dicke der Mauern oder an der Güte der innern Ausstattung. Noch näher mochte es liegen, ein grosses Dach zu konstruieren mit einem Haus darunter und dadurch den Vorteil weiter, aber stets nur einseitig beleuchteter Räume zu verhältnismässig billigem Preis zu gewinnen.

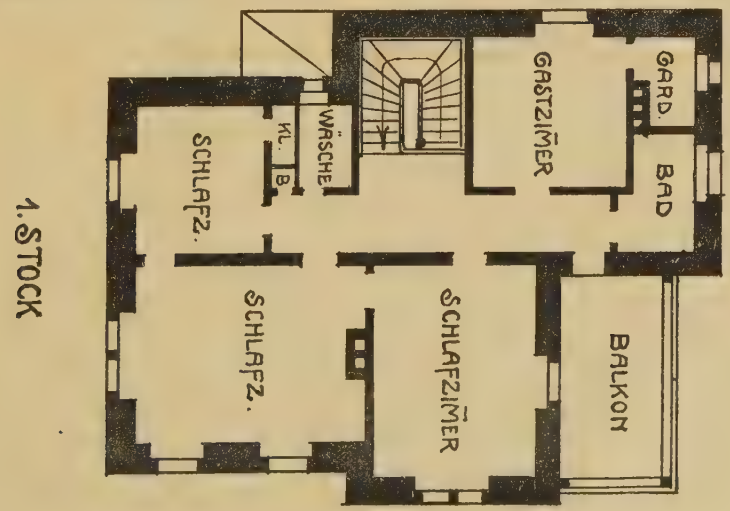
Die beigegebenen Illustrationen zeigen die Lösung: ruhige Linien, glatte Mauern mit gekämmtem Besenwurf, 4giebliges Ziegeldach. Sie sind im Massstab 1 : 200 gezeichnet und nur in der Wiedergabe des geräumigen Gartens vor und hinter dem Hause unzureichend. Der Architekt, übrigens einer der drei Schenker des Bauplatzes, stellte sich der Kirchgemeinde umsonst zur Verfügung, nur die Besoldung seines Gehülfen berechnend, und schenkte „unnötige" Zutaten, wie die auf dem Gesamtbild wahrnehmbare eichene Säule des Treppenvordaches, deren Kapitäl von Prof. Regel in Zürich entworfen und in der dortigen Kunstgewerbeschule geschnitzt worden ist. Dies als Masstab für sein Interesse an dem Gelingen des Unternehmens.



Das Kellergeschoss erhebt sich aus schottischem Mauerwerk (dunkelgrauer, weissgeäderter Ragazer Halbmarmor) mannshoch aus dem leicht geneigten Baugrund. Die kiesige, absolut trockene Beschaffenheit desselben ermöglichte freiliegende Treppen mit Senkgruben, welche jedem Regensturm mit ihrer Saugkraft gewachsen sind. Die in's Kellergeschoss eingebaute, durch besondere Tür erreichbare Gemeindebibliothek mit Sitzungszimmer wird von einer doppelten Mauer mit Ventilationszwischenraum umschlossen und hat sich

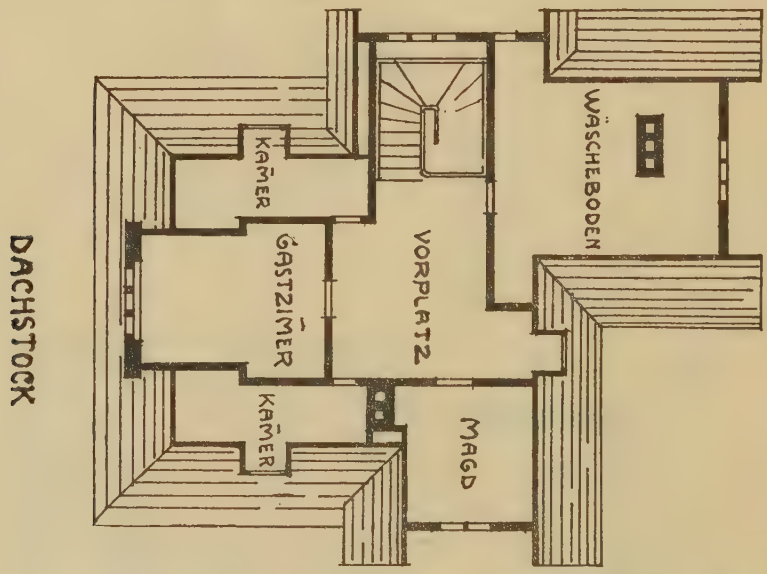
als völlig trocken erwiesen; drei grosse Fenster und zwei Heizkörper sorgen für reichlich Licht, Luft und Wärme.

Das (Hoch-) Parterre war massgebend für die Arrangierung des Hausinnern. Auf dem nämlichen nur 4 Meter langen Weg wie im untern Geschoss zur Bibliothek gelangt man hier zum Studier- oder Audienzzimmer, diesem Hauptstück des Pfarrhauses. Noch näher an der Haustüre liegt der Eingang zum Empfangszimmer („Salon") all der anspruchsvollen Gäste des Weltbades, deren historische, wissenschaftliche, kirchliche, topograhische Interessen, recht oft aber auch psychische Beschwerden sie hieher führen. Einen weiteren Empfangsraum, eine wahre „Gaststube", bildet die grosse gedeckte Terrasse mit



grandioser Aussicht und völliger Stille auf der Rückseite des Hauses. Das Zentrum wird durch eine kleine Halle mit breit angelegter Treppenentwicklung gebildet.

Die übrigen Räume dienen der Familienwohnung. Es sind neben zwei Kellern, Waschküche, Küche, Wohnstube und Badzimmer 6 Schlafzimmer, endlich ein grosser Estrich und zwei schräge, doch ausgiebige und gut beleuchtete Dachkämmerlein. Alle Räume, Aborte inbegriffen, werden von der Heizung durchzogen, so dass auch nicht im letzten Dachwinkel das Obst erfrieren oder durch den häufigen Wechsel von Warm und Kalt sich Feuchtigkeit ansetzen kann. Eine Eigentümlichkeit des Hauses sind die 7 bisher nicht eingerechneten Kämmerlein hinter Küche, Schlafzimmer und Kellereingang, alle trocken, hell und sorgfältig ausgebaut — eine Wonne der Hausfrau. Das Dach erforderte wegen des in Ragaz oft ausserordentlich wütenden Föhns besonders solide Ausführung Es hat sich heftigen Stürmen durchaus gewachsen gezeigt. Schliesslich sei auf den halben Erker, den laternenartigen Ausbau des „Salons" hingewiesen, welcher dem an sich nicht grossen Raum so viel Licht und Weite gewährt, dass auch eine zahlreiche Gesellschaft sich darin nicht beengt fühlt.



Soweit die Anlage. Die innere Ausstattung entspricht den fast überstarken Mauern durch schalldichte, solide, nicht geriegelte Zwischenwände, durchgängiges Parquett, glatte starkfärbig tapezierte Wände über breiter Fussleiste, oben durch die Bilderleiste abgeschlossen und in die gewölbte, schneeweisse, nur durch eine ebenfalls farblose Leiste gezierte Gipsdecke hinübergeführt. So entstand das Gefühl einer Unmenge von Licht, Wärme und Heimeligkeit. Die Leitungen der Zentralheizung, der elektrischen Beleuchtung, der 3 verschiedenen Sonnerien und des Telephons samt Alarmglocke sind unsichtbar in die Mauer hinein, Wasser- und Ablaufrohre vom Hydrant und der

Handgiesse unter dem Dach bis zu den unterirdischen Leitungen in beinahe geraden Linien gelegt. Die Umgebung des Hauses ist zum Überfluss abdrainiert, der Jauchekasten 6 Meter von der Hausecke entfernt an der Gartenmauer plaziert und durch eine Tuffsteingruppe verdeckt.

Die Bauzeit dauerte von Pfingstdienstag 1907 bis 30. April 1908, an welchem Datum die Bewohnbarkeit des absolut trockenen Hauses erreicht war. Die Zentralheizung hatte über 2 Monate in forciertem Betrieb gestanden. Der endgültige Ausbau aller Kleinigkeiten verlangte dann nochmals 2 Monate.

Und nun die Kosten: Budgetiert war der Mindestbetrag von 55,000 Fr. mit dem Recht, jedenfalls bis 60,000 Fr. zu gehen. Das wurde eingehalten. Der Mehrbetrag von Fr. 8500. — resultierte aus späteren Beschlüssen, aus der Gartenanlage und Mobiliaranschaffungen. Die Gesamtsumme stellte sich auf Fr. 67,654. 06 Rp.

Es haben sich in dem halben Jahr, seitdem das Pfarrhaus bewohnt ist, so viele Architekten und Kollegen nach demselben erkundigt, dass wir obige Daten veröffentlichen, nicht zuletzt dem Architekten zu Dank und Ehr! *A. W.*

Bücherschau.

Da von Zeit zu Zeit durch Autoren die Besprechung ihrer Werke reklamiert wird, trotzdem die üblichen 2 Belegexemplare der erfolgten Rezension längst an den betr. Verlag abgegangen waren, bitten wir die Herren Verleger um gefl. rasche Weitergabe eines Rec.-Beleges an den Verfasser.

Redaktion & Verlag.

Friedrich Nippold, **Handbuch der neuesten Kirchengeschichte.** 3. umgearbeitete Auflage. 5. Band. Geschichte der Kirche im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Gr. 8° LI 676 S. Heinsius Leipzig 1906. Mk. 18.—.

Das überreiche Buch hat im Theologischen Jahresbericht (S. 766 ff) die Beurteilung erfahren, dass es „so beispiellos reichhaltigen Stoff bietet, dass sich im Rahmen dieses Referates keine Vorstellung davon geben lässt!“ Wir stehen noch viel stärker unter diesem Eindruck und Zwang, sind seit Wochen oder Monaten an der Arbeit, statt blos zu schöpfen, uns gegen das Ertrinken in der Fülle des aktenmässigen Materials und der dasselbe verknüpfenden Gedanken zu wehren, und geben als Beispiel einige Überschriften und ein paar Namen und Daten aus der 2. Hälfte des 32. Kapitels. Letzteres zuerst:

„Wie sehr sich diese Richtung (des Reformvereins) als unzerstörbares Ferment auch für ganz andere Kreise bewährt hat, zeigt allein schon die ausserordentliche Verbreitung der Bitzius'schen Predigten bis in unsere orthodoxesten Kreise hinein. Freilich ist Bitzius der denkbar schärfste Gegner des modernen Infallibilismus gewesen. Seine erste Tat als bernischer Erziehungsdirektor ist die Berufung des positiven Professor Oettli in die Berner Fakultät gewesen. Auch dessen Kollege Schlatter hat sich schon in seinen Anfängen seiner warmen Fürsprache erfreut. So haben wir in der Schweiz eine ebenso

energisch vorwärts strebende Richtung wie in Holland, aber keine solche, die eine Prärogative für sich beanspruchte, sondern sich stets als ein einzelnes Glied des Leibes gefühlt hat, eben darum aber auch eine unvergängliche Kraft in sich trug. Um so auffälliger ist es dagegen, wie das jüngste Geschlecht, das auch in der Schweiz den „Neuen Bahnen" nachzulaufen beginnt, es für unnötig hält, bei dem Rückblick auf die Geschichte der Reformpartei jenen ihren genialsten Führer auch nur mit in Betracht zu ziehen . . . „„weil ich bis jetzt nicht dazu gekommen bin."" So wörtlich Professor Wernle in Basel gegen Pfisters Aufsatz in den „Zeitstimmen". (Hier verwechselt Nippold dies nicht mehr bestehende Blatt mit der Schweizer. theol. Zeitschrift). Wie sehr sticht die Polemik der Jüngsten auch hier ab von der abgeklärten, auf gegenseitiger Achtung und Anerkennung beruhenden Auffassungsweise, welche die Darstellung eines Finsler und Ischer kennzeichnet . . . . die zu geringe Beachtung der schweizerisch-kirchlichen Verhältnisse in Deutschland. Lässt sich ein kläglicheres Symptom dafür denken, als dass der Herausgeber unserer geistvollsten kirchengeschichtlichen Vorlesungen die beiden Brüder Langhans, an deren Namen sich ganz verschiedene Streitigkeiten, aber beide mit einer wirklich massenhaften Literatur, anknüpfen, zu einer und derselben Person macht? . . ."

So erzählt, kritisiert, belegt der Autor aus seiner Kenntnis der verflossenen Jahrzehnte und ihrer Männer heraus in souveräner Kraft und Deutlichkeit, was andre kaum mit Namen nennen oder gar nicht kennen. Dass dies von seiner persönlichen Position aus geschieht, wird solange als notwendig, nicht blos als berechtigt gelten, als die Kirchengeschichte nach Kurz und den Einfällen des preussischen etc. Oberkirchenrates ohne Erröten beurteilt zu werden pflegt. Es wird aber bedeutend gemildert durch die stets das Ganze der Kirche über jede Parteirichtung stellende Tendenz der Darstellung.

Dass Kögel nicht zum besten wegkommt, dass von protestantischen Theologen als Lakaien der Jesuiten geredet und die Blindheit gegenüber der Verjesuitierung des katholischen Volkes beklagt wird, ist ebenso selbstverständlich wie der Hinweis auf die wirklich vorhandenen idealen Mächte des Katholizismus. Was der Art Nippolds noch so sehr zuwider läuft — es erfährt doch seine Würdigung mit der nämlichen Ruhe und Grosszügigkeit wie die ihm nahestehenden Dinge und Personen. Wichern und Fliedner, der Segen solcher praktischer Arbeit für die Theologie, die siebenbürgische Landeskirche als Hort der Nation und Kultur, die höfische Misshandlung des Altkatholizismus (aus „Die kirchlichen Einflüsse der Kaiserin Augusta", Winthorst als Kutscher hinter Vorreitern, die kirchengeschichtliche Tragödie im Sturz Bismarcks . . . wir zitieren fast wahllos aus den viel hunderten von Schlagworten des Textes oder der Inhaltsverzeichnisse.

Es ist wahr: das Buch ist kein einheitlich aufgebautes Kunstwerk. Aber brauchbar und übersichtlich im höchsten Grad und für den, der mitreden *will*, unentbehrlich. *A. W.*

Fr. Nippold, **Der Solinger Kirchenstreit und seine Nachwirkung auf die rheinisch-westphälische Kirche bis zum Fall César.** 7. Abt. von: Die theologische Einzelschule im Verhältnis zur evang. Kirche, Ausschnitte aus der Geschichte der neuesten Theologie. 8° 92 S. Heinsius Leipzig 1907. 2 Mk.

Nach Nippolds wertvoller Art eine Aktensammlung treuester Sorgfalt. Hei, wie es da hinüber und herüber tönt, ungefähr wie bei uns vor 30 Jahren in Zürich, Basel, Bern etc. Die moderne Theologie wird samt dem bösen Protestantenverein in 20 Jahren völlig vom Erdboden verschwunden sein. Hoffentlich auch all die Albernheiten und Leidenschaftlichkeiten im Kampf — oder dann wollen wir uns freuen, dass die Geister sich regen und ihnen in der Jugend eine gute Erziehung wünschen, welche den Geist nicht dämpft, aber etwas bescheidener und liebreicher und verträglicher macht. Es wird keiner gekrönt, er *kämpfe* denn und erst noch *recht!* *A. W.*

E. Bähler, Pfr., **Kulturbilder aus der Refugientenzeit in Bern** (1685—16990) Neujahrsblatt des historischen Vereins des Kantons Bern 1908. 4° 98 S. Grunau Bern 1908. Fr. 2.80.

Wieder eine populäre historische Publikation des bekannten Pfarrers von Tierachern, welche ebenso zuverlässig als für weiteste Kreise interessant und lesbar ist. Sie gehört in alle Volksbibliotheken hinein. Schon die Einleitung gibt ein plastisches Bild der Schicksale der Hugenotten mit Einzelheiten aus ihrer Bedrückung wie z. B. dass kein Katholik einen protestantischen Dienstboten halten durfte, aber jeder Dienstbote eines Evangelischen ein Katholik, also ein Spion etc. sein *musste.* Die Flucht mit ihren Gefährden, die Aufnahme, Verteilung und Verpflegung, der Weitertransport oder die Tolerierung, die Unarten und üblen Elemente, die erhebenden Charakterzüge und Bürgertugenden der Refugienten, was Bern aufwendete und wie es gelegentlich wegen seiner Gastfreundschaft bei den katholischen Orten und im Ausland misskreditiert wurde, leitende Gedanken und bezeichnende Kleinigkeiten — alles findet Raum auf den kaum 100 Seiten. Dass der Theologe ungleich nachhaltigeren Gewinn für Kopf und Herz aus diesen Berichten ziehen wird, als der sich damit unterhaltende Laie, leuchtet ein. *A. W.*

Verzeichnis der evangelischen Presse. 8° VIII 182 S. Schlössmann Hamburg 1908. Geb. Mk. 3.60.

Der Verband evangelischer Buchhändler bietet auf 1. März 1908 ein alphabetisches Verzeichnis mit allen Angaben über Redaktion, Verlag, Auflage etc., ein solches nach Landesteilen geordnet und ein systematisches von der Theologie bis zu Unterhaltungs- und Literaturblättern. Ein Anhang nennt „einige event. Blätter des übrigen Europa ausser Deutschland, Schweiz und Oesterreich und anderer Erdteile. Ein bequemes Nachschlagebuch, in welchem aber z. B. unser „Protestant“ (Zürich), die „Neuen Wege“, „Semaine réligieuse“ (Genf) fehlen. *A. W.*

Theologischer Jahresbericht 1906 & 1907. IV. Abteilung: Kirchengeschichte. Je rund 600 S. gr. 8°. Von Krüger, Clemen, Vogt, Köhler, Herz, Werner, Raupp bearbeitet. Heinsius Leipzig. Je 25 Mk.

Ref. will nicht rühmen, das wäre auch bei den grössten Ansprüchen an das im Titel Versprochene längst nicht mehr nötig. Aber als Probe seien die 24 Haupttitel der mittelalterlichen Kirchengeschichte aufgezählt. Sie werden von den Berichten über die mit der Reformation einsetzende Literatur noch weit übertroffen, mit welcher sie im Verhältnis von 12 : 43 steht!

Quellen, Zusammenfassende Darstellungen und Sammelwerke, Begründung des Christentums und vorkarolingische Zeit, Karoling. Zeit, Allgem. Papstge-

schichte, Staat und Stadt Rom, Papsturkunden und vatik. Archiv, Allgem. und Papstgeschichte bis 1122, bis 1294, bis 1517, Kurie, Geistlichkeit und Kirchenrecht, Geschichte einzelner Bischöfe, Bistümer und Kirchen, Kreuzzüge, Beziehungen zum Orient, Venedig, Mönchstum etc., Theologie, Mystik, Inquisition, Ketzer, Hexenwahn, Universitäten und Schulen, Bibliotheken, Schrift- u. Buchwesen, Renaissance und Humanismus, Gelehrten- u. Literaturgeschichte, Kirchliches Leben, Volksfrömmigkeit, Marien-, Heiligen- u. Reliquienverehrung, Kultur- u. Sittengeschichte. Alles mit zahlreichen Unterabteilungen, also beinahe selber ein Schema nicht blos der wissenschaftlichen Arbeit, sondern des einstigen Geschehens selber. Dabei sind diese Rubriken durchaus nicht festgelegt; sie wechseln je nach dem Ertrag des betr. Jahres und sorgen durch Verweisungen im Text für gehörigen Konnex mit den auch noch in Betracht fallenden andern Rubriken. Die Schweiz und auch die Artikel in der Schw. theol. Zeitschrift erfahren stets ihre Zitierung und Kritik; es hat schon manch gutes Wort über unsere arbeitenden Theologen drin gestanden.

Ganz ebenmässig angelegt sind die 7 übrigen Abteilungen des Jahresberichts. Sie sind für den auf jenen Gebieten sich Mühenden ebenso unentbehrlich! *A. W.*

P. Ebert, **Im Kampf um die Sonntagsruhe.** 8° 78 S. Schlössmann Hamburg 1908. Mk. 1.50.

Ein Nachklang vom 12. internationalen Sonntagskongress 1907 in Frankfurt a./M., Deutschland insgesamt, Hamburg im besondern und die Flussschifffahrt vermittelst des vom Verfesser gehaltenen Kongressreferates besprechend. Zeigt mit exemplarischer Deutlichkeit, wie sehr die Sonntagsfrage mit sachlicher, weitherziger, aber energischer Sozialpolitik und nicht mehr blos mit trägem Klagen, Hoffen und Beten gefördert werden muss. *A. W.*

Unsere Pfarrer, Eine Streitschrift von Johannes Neuter. 8° 68. S. S. Biermann Barmen 1908. 80 Pfg.

Ein Schalk wehrt sich *für* die Beschränkung des Gemeindewahlrechts, damit der Oberkirchenrat jeden 2. Pfarrer setzen könne. Die Schwächen der Wahl werden nicht übel persifliert, „sie setzt eine urteilslose Menge voraus, die man beschwätzt, aufhetzt, umschmeichelt oder schreckt.“ Als ob die Oberkirchenräte nicht auch dem Vorurteil, dem Klatsch, der Hetze, dem Antichambrieren oder der schwarzen Angst vor den „Liberalen“ ausgesetzt wären, grade so gut wie der Herr „Keins von beiden“ selber. Er bespricht dabei zahlreiche Gemeindeschäden, die Langweiligkeit der Gottesdienste, die Ideallosigkeit der kirchlichen Behörden, die Unbeweglichkeit des kirchlichen Lebens, die Unwissenheit der Menge in religiösen Dingen — und träumt dabei noch von der alten Kirchlichkeit und von noch grösserer Unterbindung des Gemeindelebens, weil die erhoffte Beweglichkeit allzumenschliche Züge aufweisen könnte. Nur keine Parteien! Er hat Angst davor! In wessen Interesse? Der Oberkirchenrat zu Jerusalem hatte schon die Gewohnheit, gegenüber Jesus und den Aposteln das fromme Liedlein anzustimmen: Stille, stille, keinen Lärm gemacht . . .

A. W.

Christentum und soziale Bewegung.

Von *Conr. Wilhelm Kambli,* Dr. theol.

Als ich am 8. und 22. Februar 1869 in der Aula zu Basel zwei Vorträge hielt über „das Christentum und die soziale Frage", begann ich den ersten derselben mit der Erklärung: „Es gibt eine soziale Frage und diese soziale Frage geht das Christentum etwas an." Wie mächtig tritt uns der Wandel der Zeiten und der Fortschritt in allen Kreisen der Bevölkerung entgegen, wenn wir bedenken, dass es damals noch nötig war, diese beiden Thesen aufzustellen und sie zu begründen, nachzuweisen, dass es nicht bloss vereinzelte soziale Fragen und Aufgaben gebe, was niemand bestritt, sondern ein allen diesen einzelnen Fragen und Aufgaben zu Grunde liegendes einheitliches soziales Problem, soziale Prinzipien, und dass es Pflicht des Christen sei, dazu eine bestimmte, klar bewusste Stellung einzunehmen. Darüber in der Gegenwart auch nur noch ein Wort zu verlieren, hiesse Wasser in den Rhein tragen; aber wie ungleich sind immer noch die Ansichten darüber, wie Christentum und soziale Bewegung sich zu einander verhalten, und welche Stellung sie zu einander einnehmen sollen. Die soziale Frage ist gegenwärtig in den Mittelpunkt der öffenllichen Interessen gerückt, ja zur eigentlich brennenden Frage geworden, so dass jedem die Pflicht obliegt, eine bestimmte Stellung dazu einzunehmen, voraus jeder Christ sich klare Rechenschaft darüber geben muss, welche Stellung dazu seine Religion ihm anweise.

Fragen wir zuerst: *Wie verhalten sich die Sozialisten zu Religion und Christentum?* Die Sozialdemokratie, die zwar nicht die einzige soziale Partei ist, die mit dem Sozialismus wirklich Ernst macht, aber auf dem europäischen Festland das Wort führt, als wäre sie die einzige, hat das Losungswort ausgegeben: *Die Religion ist Privatsache.* Damit ist scheinbar die Religion als etwas erklärt, das mit dem Sozialismus rein nichts zu tun habe; allein der Schein trügt. Als Christen können wir uns zwar mit diesem Losungswort durchaus nicht einverstanden erklären. Natürlich ist auch uns die Religion zunächst persönliche Herzensache, aber unsere christliche Religion treibt ihrem innersten Wesen nach zur Gemeinschaft, sie will die allumfassende Religion der Menschheit werden. Nun erkennen wir aber in den ideal gesinnten Führern des Sozialismus durchaus nicht grundsätzliche Gegner der Religion oder des Christentums, so feindselige Stimmen daneben aus den Reihen der Sozialdemokraten gegen die Kirche ertönen; hören wir doch aus geistlichem Munde fast ebenso verwerfende Stimmen,

wenn auch nicht gegen die Religion, so doch gegen die Kirche. Wir glauben, jenes bedauernswerte, so leicht missverständliche Losungswort ist zunächst nur ausgegeben worden, um zu erklären, die religiösen Fragen, über die ja leider die Gläubigen selber mit einander immer noch im Streit liegen, sollen im sozialen Kampf bei Seite gelassen werden. Ob das möglich sei, ist freilich eine andere Frage. Wir kommen darauf später zu sprechen. Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter und behaupten, so seltsam es klingen mag: *die Sozialdemokratie* ist nach ihren Prinzipien und in ihren noch idealistisch gesinnten Anhängern eine *religiöse* Richtung. Zwar glauben wir nicht an den von ihr postulierten, alle Völker umfassenden Sozialstaat, überhaupt nicht an die Unfehlbarkeit ihrer Dogmen. Wir vermögen nicht an ein nationalökonomisches universales Heilmittel zu glauben. Wir erwarten die Erlösung vom sozialen Elend, das Heil der Menschheit, nicht in apokalyptischer Weise von einer einmaligen Katastrophe, die einer neuen Gesellschaftsordnung zum Siege helfe, auch nicht von einer Reihe auf engeren Kreis beschränkten Revolutionen, auch wenn solche unvermeidlich werden sollten da, wo, wie z. B. in Russland, noch die grellsten Übelstände herrschen, sondern von stetig fortschreitenden Reformen, die nach dem Entwicklungsgesetz nie am letzten Ziel anlangen, aber nur da, wo ihnen gewaltsame Hindernisse in den Weg gelegt werden, aus Notwehr einen gewaltsamen Charakter annehmen werden. Wir erkennen und anerkennen aber in der Sozialdemokratie trotz all ihrer Verirrungen im Einzelnen und obgleich sie auch im grossen Ganzen uns über das Ziel hinaus zu schiessen scheint, doch *ein religiöses Moment von unermesslicher Bedeutung.* Sie ist ihrem innersten Wesen nach *eine Sache des Glaubens,* des freudigen, zuversichtlichen Glaubens an eine bei ernstem Willen erreichbare bessere Zukunft des Menschengeschlechts im Gegensatz zu dem traurigen Pessimismus unserer Zeit, der jede Hoffnung auf Herbeiführung besserer, menschenwürdigerer Zustände aufgegeben hat. Wir erkennen und anerkennen eine religiöse Kraft in dem Entschluss, die für die Durchführung der sozialen Ideen, von denen sie das Heil erhoffen, nötigen *Opfer* zu bringen und bewundern die Männer, die mit vollem Bewusstsein, was sie dabei zu erwarten haben, durch Einstehen für ihre Überzeugung jahrelange Kerkerhaft sich zugezogen, als Märtyrer ihrer Sache. Wir bewundern auch die enormen Opfer an Zeit und Geld, welche die sozialdemokratischen Arbeitermassen bringen, wo sie glauben, ihren Zielen es schuldig zu sein. Möchte gleiche Glaubenszuversicht und gleiche Opferwilligkeit auch in nichtsozialdemokrati-

schen Kreisen öfter sich finden! Die Sozialdemokratie ist uns freilich nicht, wie Pfarrer *Kutter* behauptet, die einzige Partei, in welcher „der lebendige Gott" sich in der Gegenwart wirksam erweist; aber etwas von seiner Wirksamkeit spüren wir auch in ihr.

Woher kommt nun die vielfach feindselige Stellung der Sozialdemokraten zur Kirche, zum Christentum und überhaupt zur Religion? In den romanischen Staaten und überall, wo die katholische Kirche noch ganz unter dem Geist des Ultramontanismus steht, begreifen wir diese Erscheinung nur zu gut, kann doch von Demokratie unter irgend einer Form dort keine Rede sein. Aus dem gleichen Grund begreifen wir die Feindschaft der Sozialdemokraten gegen die von der Regierung geknechtete Kirche in Norddeutschland, wo die Geistlichen systematisch als Agitatoren gegen die Sozialdemokratie gebraucht werden. In Süddeutschland steht es in dieser Beziehung zum Glück noch besser. Bei uns in der Schweiz ist unter den einheimischen Mitgliedern der Sozialdemokratie nur bei wenigen wirklicher Hass gegen die Kirche zu treffen. Es sei mir dagegen als altem Reformtheologen erlaubt, ein Wort zu sprechen über den von sozialdemokratischer Seite erhobenen Vorwurf, dass gerade die reformerischen Geistlichen so wenig Verständnis für den Sozialismus zeigen. Ich kann das um so unbefangener tun, da ich mich von diesem Vorwurf persönlich nicht getroffen fühle. Als von den vierziger Jahren an die freisinnigen Theologen gegen die hergebrachte orthodox-pietistische Richtung und den Rationalismus ans Volk sich wandten, fanden sie, wenigstens für den kritischen Teil ihrer Arbeit, das meiste Verständnis und die freudigste Aufnahme und Unterstützung bei der damaligen entschiedensten politischen Fortschrittspartei, bei den Liberalen. An der Spitze dieser Partei stunden hervorragende Juristen, Staatsmänner und Fabrikanten, die vom Sozialismus meist nichts wissen wollten. Als die demokratische Partei auftauchte, die Verständnis für den Sozialismus hatte, wandten sich einzelne ihrer lautesten Wortführer mit so fanatischem Hasse gegen Kirche, Christentum und Religion, dass auch sozialistisch gesinnte Pfarrer, wenn die religiöse Wirksamkeit ihnen das Höchste war, unmöglich ihnen Heerfolge leisten konnten. War es nicht zudem begreiflich, dass im Kampf um den religiösen Fortschritt, in dem es galt, seine ganze Existenz aufs Spiel zu setzen, der Reformer seine ganze Kraft auf das theologische Gebiet konzentrieren musste und dabei dann mancher die sozialen Fragen und Probleme nicht nach ihrer vollen Bedeutung zu würdigen verstund? Da nun doch die wenigsten Reform-Pfarrer eine eigentlich politische Rolle

spielen und weitaus die meisten in der zu ihrem Amte gehörenden Sorge fürs Armenwesen den Mühseligen und Beladenen gegenüber ihre Pflicht tun, so kann mit Recht ihnen nicht der Vorwurf gemacht werden, sie haben für den sozialen Fortschritt gar nichts geleistet. Keiner kann alles. Zu Propheten sind wenige berufen, vielleicht nicht einmal alle, die sich dafür berufen halten. Die Treue im Kleinen halten wir für so wichtig wie das tatsächliche oder auch blos vermeintliche Wirken in's Grosse. Da wir nun begreifen, warum viele der tüchtigsten Reformtheologen sich wenig mit sozialen Fragen beschäftigten — ganz wurde dann aber doch auch dies Gebiet nicht vernachlässigt, wir verweisen auf das dritte Bändchen der „Stimmen des freien Christentums aus der Schweiz: Soziales" — so begreifen wir auch, warum die Sozialdemokraten sich nicht mit kirchlichen Fragen einlässlich beschäftigen. Es bedeutet darum ihre Parole „Religion ist Privatsache" für uns nicht eine Absage an die Religion, sondern nur eine Zurückschiebung der religiösen Interessen hinter die sozialen. Wie nun die sozialen Fragen ihre Bedeutung geltend zu machen wussten, so werden dazu auch die religiösen Fragen die Kraft haben. Wir sehen keinen Gegensatz zwischen diesen beiden Interessen, *uns ist die soziale Frage die religiöse Frage.*

* * *

Wie verhalten sich nun die verschiedenen religiösen Richtungen zur sozialen Bewegung? Die katholische Kirche, bei welcher das Macht-Interesse stets im Vordergrund steht, hat die Bedeutung des Sozialismus als eines gewaltigen Faktors im Volksleben schon längst erkannt und sucht durch Gründung der „Christlich-sozialen Partei" ihren Einfluss geltend zu machen. Sie ist emsig bemüht, Fühlung mit der Sozialdemokratie zu bekommen, freilich nur zu gemeinsamem Kampf gegen den Liberalismus, gegen den politischen Fortschritt. Schärfere Gegensätze als Ultramontanismus und Sozialdemokratie sind trotz der unnatürlichen Alianzen, die sie da und dort geschlossen haben, gar nicht gedenkbar. Es sei ferne von uns, dieser katholischen Partei den Ernst, dem armen Volke zu helfen, also sozial wohltätig zu wirken, abzusprechen, aber sie glauben dies, soweit es ihnen wirklich darum zu tun ist, zu erreichen, indem sie die konservativen Interessen mit grösster Macht betonen und vor allem aus, alles daran setzen, auch auf sozialem Gebiet die unbedingte Herrschaft des Klerus aufrecht zu erhalten. Auch da soll der Priester, der Bischof und zuletzt der Papst das entscheidende Wort sprechen. Wie nun der Papst zur Sozialdemokratie sich stellt, das hat er in seinen Enzykliken deutlich

genug ausgesprochen. Die von dem protestantischen Hofprediger *Stöcker* gegründete „Christlich-soziale Partei" wandte sich gegen die Sozialdemokratie und das liberale Christentum in Verbindung mit den konservativen und antisemitischen Elementen in Berlin. Pfarrer *Naumann* in Frankfurt a. M. leitet gegenwärtig den linken Flügel, Lizentiat *Weber* in München-Gladbach den rechten Flügel der Partei. Die „Evangelisch-sozialen Kongresse bekämpfen die Sozialdemokratie. „*Die Evangelisch-Sozialen*" in der Schweiz bekennen sich zwar nicht zur Sozialdemokratie, aber mit Ernst zum Sozialismus, bilden aber keine geschlossene Partei. Die „*Religiös-Sozialen*" wollen über den Parteien stehen, bilden aber mehr und mehr „eine Partei der Parteilosen", die stark zur Sozialdemokratie sich neigt und scharf von den Reformtheologen sich unterschieden wissen will. Wir werden einlässlich von ihren Bestrebungen zu reden haben. — Die „*Heilsarmee*" endlich, auf wissenschaftlich längst überwundenen religiösen Anschauungen fussend, entwickelt durch ihre Fühlung mit den untersten Volksklassen und ihre soziale Fürsorge für dieselben eine von wirklich religiöser Begeisterung und Opferwilligkeit getragene Tätigkeit, der auch, wer ihren verderblichen Aberglauben tief bedauert, die Achtung nicht versagen kann.

So sehen wir denn, dass die meisten religiösen Richtungen die Pflicht anerkennen, im Namen der Religion sich an der sozialen Bewegung zu beteiligen. Ob sie wohl daran tun, als soziale Parteien sich zu konstituieren oder im Namen des Christentums an eine der bestehenden sozialen Parteien sich anzuschliessen, das ist eine andere Frage. Wir werden darlegen, warum wir sie verneinen. Darüber freuen wir uns, dass nur noch wenige wirklich vom Geist des Christentums Ergriffene zur Manchesterschule sich bekennen, dass mehr und mehr die rein individualistischen Grundsätze, welche jede Intervention des Staates auf wirtschaftlichem Gebiete zurückdrängen wollen und das Laissez faire, laissez aller für das allein Richtige halten, aufgegeben werden. Wir vergessen nicht die grossen Verdienste, die sich das Manchestertum im Kampfe gegen das alte Zunftwesen und für das Prinzip des Freihandels erworben hat, aber anderseits hat es auch die bedenklichste Ausbildung des Kapitalismus gefördert und sich als gefährlichster Feind des Solidaritätsbewusstseins, das wir als das eigentlich christliche Moment im Sozialismus betrachten, erwiesen.

Von denen nun, welche die Pflicht verkennen, im Namen der Religion sich an der sozialen Bewegung zu beteiligen, werden zwei einander diametral entgegengesetzte Wege eingeschlagen. *Die Einen erwarten das Heil von der Kirche allein.* Vom energischen

Geltendmachen ihrer fest ausgeprägten Glaubens- und Sittenlehre aus, meinen sie, werde sich ohne bestimmte Stellungnahme zu den national-ökonomischen Parteien die segensreiche soziale Wirksamkeit von selbst ergeben. Eine Umgestaltung, Läuterung und Fortentwicklung der Dogmen, um die richtige Anwendung der christlichen Grundsätze auf die Verhältnisse der Neuzeit zu gewinnen, halten sie nicht für nötig. Im scharfen Gegensatz dazu fordern die andern *ein völliges Preisgeben der dogmatischen Überzeugung* und erblicken in der Kirche, so weit sie das nicht vermag, ein gefährliches Hindernis erfolgreicher sozialer Wirksamkeit.

Begreiflicherweise schlagen den ersten der bezeichneten Wege alle die Parteien ein, die sich durch Tradition oder persönliche innere Offenbarung im Besitz der fertigen religiösen Wahrheit dünken, die katholischen und die protestantischen orthodox-pietistischen Christlich-Sozialen, die Heilsarmee und die als Sekten abgeschlossenen Denominationen. Den geistvollsten Vertreter dieser Richtung erblicken wir in der Gegenwart in Dr. *Fr. W. Förster*. In seinem Buche „*Christentum und Klassenkampf*“ (Zürich 1908. Schulthess & Co.) hat er am klarsten darüber sich ausgesprochen. Nach unserer Überzeugung müssen wir ihm hierin aufs entschiedenste entgegentreten, während wir die ethische Gesinnung die er, hievon abgesehen, in seinem Buche so energisch zum Ausdruck bringt, als die wahrhaft christliche freudig und dankbar begrüssen.

Der Abschnitt seines Werkes, gegen den wir Opposition erheben müssen, trägt den Titel: „*Die Stellung des Geistlichen zur sozialen Frage.*“ Wenn er mit grösstem Nachdruck betont, es handle sich bei der Einwirkung des Christentums auf die soziale Bewegung in erster Linie um Bekehrung des selbstsüchtigen Menschen, im Christentum bleibe die Hauptsache die Hervorbringung eines neuen inwendigen Zustandes, doch handle es sich nicht darum, Seelenchristentum gegen soziales Christentum auszuspielen, sondern um echtes Christentum gegen falsches Christentum, so stimmen gewiss alle aus vollster Überzeugung ihm bei. Nicht irgend ein neues System kann das Heil bringen, sondern *eine neue Gesinnung, der gute Wille. Nur neue Menschen können neue, bessere Zustände schaffen;* dass aber die Erneuerung der Dinge *nur* aus solcher Seelenkultur stamme, dass die soziale Frage *nur* religiös und nicht sozial wirklich gelöst werden könne, das halten wir für einen Irrtum. Ist und bleibt auch der gute Wille, die daraus fliessende Begeisterung und der Opfersinn die Hauptsache, so muss eben doch *die richtige national-ökonomische Erkenntnis* dazu kommen, wenn das edelste Streben von wirklichem Erfolg be-

gleitet sein soll. Hätte Jesus nur das Seligmachen der einzelnen Seele angestrebt und nicht die Erlösung der ganzen Menschheit von Sünde und Elend, so hätte er nie von einem *Gottes*reich gesprochen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" ist nicht ein Ausspruch aus dem Munde Jesu selber, sondern ein Wort aus der Feder des Verfassers des Johannes-Evangeliums. Gewiss ist das von Jesus gegründete Gottesreich nicht in dem Sinn *von* der Welt, wie ein politisches Reich es ist, aber es ist ein Reich *in* dieser Welt. *Förster* behauptet: (Christentum und Klassenkampf p. 46 ff) „Christus wollte durch sein Leben und Sterben verkündigen, dass es *über* dieser Welt und unabhängig von aller Unterdrückung und Verkümmerung, die sie auszuteilen vermag, ein höheres Reich der innern Vollendung und Freiheit gebe, *erreichbar sogleich im Augenblick der innern Umwandlung,* ein Reich, in dem alle Krüppel gerade werden, alle Beladenen ohne Last gehen, alle Blinden sehend werden, alle Tränen trocknen und alle Anlagen in's Licht wachsen." Das erklärt er als das Grosse, „dass Jesus alles, was den Armen scheinbar vom Leben ausschliesst, *als gar nicht vorhanden ansieht,* und mit ihm redet, als könne er das Höchste erreichen, trotz Milieu, Schicksal, Erziehung, Ökonomie und Klassenlage — ja er könne noch höher steigen als diejenigen, welche in der Welt triumphieren." Er lässt Jesus zu dem Einzelnen sagen: „Du bist stärker als die Verhältnisse," er redet von *Erbsünde*, nicht etwa von blossen Erbübeln, leugnet, dass die äussern Einrichtungen auch ein Faktor der Schuld seien, er lässt sie nur als „der Ausdruck dessen, was wir sind, als ein Spiegel für unsere Selbsterkenntnis gelten" (p. 33). Die Religion, meint er, bekämpfe die Übermacht der Materie im Leben nicht durch materielle Wandlungen, sondern durch grundlegende innere Befriedigung von der Macht der Motive „*durch Entwertung des Objekts, um dessentwillen man sich zerfleischt*" (p. 25). Und doch entschlüpft ihm, als er von der Lage der modernen Fabrikmädchen in Ostlondon redet, das Bekenntnis: „Wenn wir unsern Lebensgang manchmal mit demjenigen vieler Mädchen aus diesen Kreisen vergleichen, so fragen wir uns oft: *Wie kann ein Mädchen hier rein bleiben, wie können wir sie tadeln, wenn sie fällt?*" (p. 74). Damit gibt er doch zu, es gebe eine Übermacht der äussern Verhältnisse, der die Schwachheit der menschlichen Natur nicht nur physisch, sondern auch sittlich erliegen müsse. Hätte *Jesus* wirklich die Anschauungen gehabt, die Dr. *Förster* ihm zuschreibt, so würde er niemals ins Unser Vater die Bitte eingeflochten haben: „Gib uns heut unser tägliches Brot!" Tatsächlich aber hat er sich stets des ganzen Menschen angenommen nach Leib und Seele,

Er betrachtet Körper und Geist nicht als unversönliche, einander feindlich bleibende Gegensätze, sondern als die beiden Seiten unseres Wesens, die stets mit einander vermittelt werden müssen, doch so, dass dem Geiste zur Übermacht geholfen wird. Er lehrt uns allerdings nicht, uns blos als einen Teil der Natur zu fühlen, aber ebenso wenig, uns als unbedingt über die Natur erhabene Geister zu betrachten. Dr. *Förster* redet (p. 33) in mystischer Weise davon, dass uns das Christentum die Kenntnis und Be-Berücksichtigung „des Unterirdischen" als der dunkelsten Wurzel aller menschlichen Sklaverei, der letzten Motive all unserer Handlungen lehre. Aus dieser Vertrautheit mit dem Unterirdischen folge dann das Ueberirdische als entscheidende Antwort auf alle irdische Unfreiheit. Ob er unter dem „Unterirdischen" den Teufel verstehe, darüber spricht Dr. *Förster* sich nicht aus, und doch kann er bei seiner dualistischen Weltanschauung nichts anderes meinen. Offener spricht sich darüber der protestantische, orthodoxe Pfarrer *Kutter* aus, indem er in seiner Schrift „Wir Pfarrer" p. 121 den Mammon erklärt als „die Gebundenheit des Menschen unter eine aussermenschliche Herrschaft — von der Bibel kurz und derb „Fürst der Finsternis" genannt." „Das Göttliche", sagt Kutter, „kann in der Welt nur in gefälschter Form existieren. Das Böse ist ihr eigentliches Wesen. Das sittliche Bewusstsein hat hier (im Gegensatz von Reich und Arm) nichts zu bedeuten, da es sich um eine Macht handelt, die der Mensch nicht in seiner Hand hat." Wenn *Kutter* mit dem letztern Worte nur sagen wollte, dass die äussern Verhältnisse oft eine überwältigende Macht über den Menschen ausüben, die wir freilich nicht auf den Teufel, sondern auf die Schwachheit der menschlichen Natur zurückführen, so könnten wir ihm beistimmen. *Es ist nicht wohlgetan, die Macht der irdischen Dinge zu unterschätzen.* Wo das Christentum in grossen Geistern und starken Charakteren zum Siege gelangt, da verleiht es ihnen allerdings jene Unabhängigkeit vom Irdischen, wie sie einen *Paulus* beseelte, der von sich bezeugen durfte: „Ich kann niedrig leben, ich kann auch Überfluss haben; ich bin überall und in allen Dingen geübt, sowohl satt zu sein, als zu hungern, sowohl Überfluss zu haben, als Mangel zu leiden; ich vermag alles durch Christus, der mich stärkt." Doch sind es nur ganz vereinzelte Fälle, wo eine ungewöhnliche Kraft, eine geniale Natur gerade durch den Druck des Übermasses der Not gestählt, emporschnellt, alle Hindernisse besiegt und Gewaltiges leistet; in den meisten Fällen führt allzu grosse Armut, Entbehrung und Verwahrlosung in der Erziehung, sowie das traurige Beispiel einer niedrigen Umgebung zu körper-

licher und geistiger Verkümmerung und zum Erliegen im Kampf gegen die übermächtig andringenden Versuchungen der Sinnlichkeit und des Neides und Hasses. Es gibt einen Grad leiblicher Not und Entbehrung und hinwiederum ein Übermass von Reichtum, angebotenem Genuss und erwiesener Verehrung, bei dem bei den Durchschnittsmenschen das geistige und das sittliche Leben Schaden nimmt und zu Grunde geht. Wer das zugeben muss, der sollte nicht, wie *Förster* es tut, von den irdischen Dingen und den äussern Umständen so geringschätzig reden, als wären sie kaum der Beachtung wert, und dann doch wieder von einer „unterirdischen" Macht sprechen. Wir müssen seine Behauptung (a. a. O. p. 16), die Pädagogik des Christentums für diese Welt beruhe ganz und gar auf der Erziehung für die *andere* Welt, mit grösstem Ernst bestreiten, nicht weniger ernst seine Meinung, das Christentum überlasse die weltlichen Fragen nicht sich selbst, sondern sorge für sie gerade dadurch, dass es nicht so viel von ihnen rede, sondern eben in die höheren Dinge „*verloren*" sei (p. 17). Die auf das Sichtbare und Greifbare gerichtete Leidenschaft des Menschen werde nur durch ein herrisches und wahrhaft *jenseitiges* Christentum überwunden, durch eine Verkündigung der Geheimnisse Christi. Was er unter dem letztern Ausdrucke versteht, werden wir nachher sehen. Gegen ein blos „schön-geistiges Seelenchristentum" hat sich *Förster* mit vollem Recht erklärt, aber kennt er denn die Kirchengeschichte so wenig, dass er gar nichts weiss von den Verirrungen eines überschwänglichen, schwärmerischen Mystizismus, bei dem gerade die überstiegene Geistigkeit bei den einen in wüsteste Ausschweifung, bei den andern in Missachtung der Leiblichkeit, die zu frühem Tode führt, umschlägt? Er meint (p. 94 u. 95), die Landgräfin Elisabeth von Thüringen, die, als sie beim Eckel vor den Aussätzigen sich ertappte, einen Becher von dem Wasser, womit die Aussätzigen sich wuschen, trank und die Wunden der Kranken küsste, habe damit ein erschütterndes Beispiel gegeben von dem, was eigentlich aufopfernde Liebe bedeute und wie sie das Irdische im Menschen verzehren müsse, nur verschlossene Herzen vermögen das als schmerzliche Übertreibung anzusehen, und ruft klagend aus: „Welche von all unsern wohltätigen und sozialen Damen wäre auch nur annähernd zu solchen Dingen fähig, ja fühlte auch nur den Trieb zu solcher Art von Selbstüberwindung!" Wir sagen: gottlob keine, die nicht von überspannter Schwärmerei ergriffen ist. *Förster* führt den Aberwillen gegen solche Art der Frömmigkeit auf das „Pathos der Distanz" zurück, das die „Annäherung der Klassen" hindere, aber zeigt sich nicht auch bei ihm das

Pathos der Distanz noch übermächtig, wenn er in allen seinen Schriften „die Ritterlichkeit“ als eine der grössten Tugenden empfiehlt, wo wir einfach Gerechtigkeit, Humanität verlangen, und von „Grossmut“ redet statt von der Pflicht der Schonung der Schwachen und der verzeihenden Liebe? Wenn er vollends auf scharfe Trennung zwischen Geistlichen und Laien dringt?

Wir sind weit entfernt zu leugnen, dass im Christentum eine transcendente Kraft liege, und dass es im Gebiete der Religion Geheimnisse gebe, deren Ergründung uns nie völlig gelingen wird. Am Deutlichsten habe ich mich darüber ausgesprochen in meinem Schriftchen „Die sittliche Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens“ (Verlag von Fehr, St. Gallen. 1893); aber nie und nimmer wird sich das erwahren, was *Förster* behauptet (a. a. O. p. 20), dass der Mammonismus in unserer Zeit sich „nur durch Überwindung des Intellektualismus, des Pantheismus und *jeder andern Art von Diesseitigkeit im modernen Christentum*“ besiegen lasse. Früher, als er noch nicht die katholisierende Richtung, welcher er jetzt huldigt, eingeschlagen hatte, war *Förster* selbst anderer Ansicht. In seinem Neujahrsartikel der Ethischen Kultur von 1897 „Unsere Hoffnungen“ hat er noch geschrieben: „Die christliche Lebenslehre ist zu stark durch Jenseitigkeit und Askese verdüstert, um erfolgreich an die Stimmung der Jugend anknüpfen zu können.“ Nun warnt er davor (Christentum u. Klassenkampf p. 28), „von der irdischen Zukunft Dinge zu erwarten, die nur im himmlischen Reiche gelöst werden.“ Das ist zwar nicht geradezu die in gewissen Kreisen so beliebte Vertröstung der hienieden Missachteten und Enterbten auf ein besseres Jenseits, aber streift doch hart daran. Am Unbegreiflichsten ist uns, dass ein so geistvoller Mann wie *Förster* das Wort Jesu „Arme habet ihr allezeit bei euch!“ loslösen kann von dem Nachsatz: „und wenn ihr wollet, könnet ihr ihnen Gutes tun; mich aber habet ihr nicht allezeit,“ und ihm den Sinn beizulegen wagt, Jesus habe damit sagen wollen, der Unterschied zwischen Arm und Reich müsse für immer bestehen, während doch offenbar ist, dass es Jesus in jener Weihestunde im Freundeskreis in Bethanien von ferne nicht einfallen konnte, eine Weissagung über die Gestaltung der ökonomischen, volkswirtschaftlichen Verhältnisse der Menschheit in aller Zukunft zu geben, sondern nur darum, die Berechtigung einer Tat dankbarer persönlicher Liebe zu wahren mit dem Hinweis darauf, dass zu Werken allgemeiner Wohltätigkeit sich stets Gelegenheit finde, nicht aber zum Erweis persönlicher Dankbarkeit.

In der Ethischen Kultur hat *Förster* seinerzeit *Wolfgang Kirchbach* dafür gepriesen, dass er das Jesusbild nicht mehr in

das kirchliche Heiligtum des wunder- und legendenumwobenen Kultus hineinziehe, sondern es unternommen habe, es von den Trübungen läutern zu helfen, mit denen es die Jahrhunderte eines mystischen Kultus umschleiert haben; „denn es war für ein konsequentes Gewissen völlig unmöglich, sich aus diesem Ganzen irgend ein Vorbild des Lebens zu machen." Nun kann er sich nicht genug tun mit Eifern gegen ein intellektuell verwässertes, nur gut bürgerliches Christentum ohne die Ganzheit und Stärke des alten Glaubens. Er klammert sich an das alte Glaubensbekenntnis an und zwar gerade an das Mythologische in demselben, an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (p. 21) und redet von der „Religion eines übermenschlichen Opfers" (p. 153). Als Reformtheologe und Sozialist, wenn auch keineswegs Sozialdemokrat, stimme ich unbedingt dem Urteil über Dr. *Förster* und die von ihm vertretene Partei zu, mit dem Dr. *A. Barth* in „Neue Wege", Heft 5, Mai 1908 seinen Aufsatz „Fr. W. Förster" schliesst. Es lautet: „Weil wir uns klar sind, dass eine nur auf materialistischer Grundlage aufgebaute Ethik keinen innern Halt hat und zur Verwilderung führt, brauchen wir noch lange nicht — um mich eines alten Ausdrucks zu bedienen — die Welt des Teufels sein zu lassen. Wir stehen ihr doch ganz anders gegenüber, wenn wir alles, was *Förster* die niedrigen, elementaren Gewalten, das Inferno nennt, *als den grossen uns von Gott gegebenen Stoff betrachten, an dem und aus dem jeder Mensch die verfluchte Pflicht hat, das Beste zu schaffen.* Das scheint vielleicht theoretisch fast nur ein Unterschied des Wortes, oder eine Nuance gegenüber Förster. Praktisch aber ist der Unterschied so gross als möglich. Das wird am besten klar, wenn man die pädagogische Idealgestalt beider Anschauungen einander gegenüberhält. Im Sinne Försters und seiner Anhänger ist sie doch ein engelhaftes (wir würden sagen: mythologisches) Wesen, das stets mit einer Art von Wonne an die Höllenfahrten in die Tiefen des niedrigen Ich und die Überwindung desselben denkt; auf der andern Seite steht der Mann, der immer an der Arbeit und immer auf der Hut ist, den ihm von Gott auf hundert Arten zugewiesenen Stoff zu bewältigen und so innerlich immer freier und stärker zu werden . . . . Man meint oft, der Unterschied von Religionen, Konfessionen oder von verschiedenen Weltanschauungen beruhe auf einigen formulierbaren *Lehren.* Ich halte das für grundfalsch. Die tiefsten Unterschiede von Mensch zu Mensch, wie von Konfession zu Konfession, wurzeln vielmehr in jenen unmessbaren Gefühlsmomenten, die ein jeder nach seiner Erziehung und Eigenart den menschlichen Elementarfragen entgegenbringt. So verstanden

muss ich sagen, *dass ich in Förster etwas Fremdes und Gefährliches empfinde.* Ich fürchte seinen Einfluss, weil ich Unwahrheit des Empfindens fürchte, auch wenn sie sich nicht zu bewusster Heuchelei steigert."

„Wir wollen uns freuen, dass *Förster* uns von neuem mit allem Ernst und Nachdruck einen Weg zur Charakterbildung als zum Zentrum der Erziehung gewiesen hat. Nur glaube ich nicht, dass es sich dabei um ein Rückwärts in die Ideale und den Stimmungsgehalt einer vergangenen Zeit handeln kann, sondern um ein Vorwärts, das eine Zusammenfassung aller guten Kräfte auch unserer neuen Zeit bedeutet."

* * *

Ganz anders als die von Dr. Förster vertretene Partei stellt sich zum Christentum und zur sozialen Bewegung die neu aufgetauchte Richtung der *„Religiös-Sozialen"*, die ihr Organ in der Zeitschrift *„Neue Wege"* gefunden hat. Ihre Vertreter wollen über den Parteien stehen, werden aber wohl nicht mit Unrecht „die Partei der Parteilosen" genannt. Theologisch und kirchlich werden sie eben doch in bestimmterer Weise als bisher Farbe bekennen müssen und sich dabei vermutlich als eine Nuance der Vermittlungspartei, als Ritschleaner des linken Flügels entpuppen; volkswirtschaftlich stellen sie sich mit aller Entschiedenheit auf Seite des Sozialismus; ihr geistvollster Führer, *L. Ragaz,* bekennt sich, wenn auch mit gewissem Vorbehalt, zur Sozialdemokratie. Immerhin werden die „Religiös-Sozialen" in ihrer Mehrzahl nicht auf die Dogmen der Sozialdemokratie schwören, wenn sie auch derselben keineswegs wie Förster als erbitterte Partei gegenüber stehen, sondern innerhalb der sozialistischen Partei eine selbständige Richtung vertreten. Wenn wir nun die bisherige Haltung unserer reformerischen Zeitschriften, des Religiösen Volksblattes, des Schweizerischen Protestantenblattes und der Schweizerischen Reformblätter ins Auge fassen und dessen gedenken, mit welcher Wärme der zürcherische Verein für freies Christentum sich dafür interessiert hat, dass *L. Ragaz* der Nachfolger des entschiedenen Reformtheologen Prof. Dr. *Christ* an der Hochschule Zürich werde, und mit welcher Freude seine Wahl begrüsst wurde, wenn auch nicht lauter Sozialisten und nur wenige erklärte Sozialdemokraten zu unserem Verein gehören, so musste uns die „brüske Kriegserklärung", um das richtige, von orthodoxer Seite dafür geprägte Wort dafür zu gebrauchen, von religiös-sozialer Seite an die Reformtheologen im Streit um die Pfarrwahl an die Basler Münstergemeinde — ein Streit, in den wir mit keinem Wort uns gemischt haben, noch mischen werden — nicht nur als unbegründet, sondern

als Unrecht erscheinen und uns tief verletzen. Wäre der Vorwurf begründet, wir Reformer hangen an den Rockschössen der politisch-liberalen Partei, so hätte unser Verein eine andere Stellung zu Ragaz, dessen sozialdemokratische Gesinnung in Zürich wohl bekannt war, eingenommen. Doch um Erörterung der Stellung der einzelnen Persönlichkeiten zur Sache der Reform kann es sich für uns hier nicht handeln, sondern nur um die Prüfung, wie sich die Religiös-Sozialen zur prinzipiellen Auffassung des Verhältnisses des Christentums zur sozialen Bewegung verhalten.

Aus vollster Überzeugung stimmen wir *Ragaz* bei, wenn er in seinem Anfsatz im 1. Heft des 1. Jahrganges der „Neuen Wege“ vom November 1906 „Zur religiösen Situation der Gegenwart“ mit Nachdruck betont, es habe die Menschheit in der Gegenwart nicht die Aufgabe, in erster Linie den Kampf um die kirchlichen Dogmen fortzusetzen, sondern die soziale Frage zu lösen oder doch die soziale Bewegung um einen Schritt vorwärts zu bringen, der sozialen Not in ganz anderer Weise als bisher zu wehren. Er geht aber weiter und behauptet, in den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts habe die Reform durch Erörterung der Frage, wie sich das durch die kirchenfreie Natur- und Geschichtswissenschaft gewonnene neue Weltbild zum apostolischen Glaubensbekenntnis, der kirchlich sanktionierten Glaubenslehre verhalte, unbestreitbar wirkliches Leben geschaffen; nun aber, nachdem in den schweizerischen Kirchen wenigstens, Duldung für jede Glaubensansicht erreicht sei, habe die Reform ihre Aufgabe gelöst, und es sei darum Raum für andere Arbeit geschaffen. „Die Diskussionen über Bibelautorität, Wunder, dogmatische Gottheit Christi mögen immer noch da und dort stattfinden, und für Einzelne mag immer noch auf diesem Punkte die religiöse Entscheidung fallen; aber Neues wird hier nicht mehr gesagt; man ist sich darin auch vielfach nahe gekommen und jedenfalls finden wir das religiös suchende Geschlecht vom Gegenwartstypus nicht mehr an dieser Stelle.“ So schreibt er (a. a. O. p. 7), nachdem er vorher den Kirchenstreit, also auch das Ringen gegen die gewaltig vordrängende Macht des Ultramontanismus als „ein Mönchsgezänk“ bezeichnet und erklärt hat: „Mag das Dogma noch Lärm machen und Ärger bereiten, eine lebendige Macht in der geistigen Entwicklung ist es vorläufig nicht mehr, weder negativ noch positiv.“ *Ragaz* glaubt ohne allen Zweifel mit uns an gewisse geistige Errungenschaften durch die Reform, aber er gibt sich doch gewiss nicht dem Wahne hin, diese seien nun schon allem Volk zum Bewusstsein gebracht. Gewiss ist es ein Grosses, dass bei uns in der Schweiz die Schranken gebrochen sind, die dem frei-

sinnigen Geistlichen wehrten, in der Kirche den Geisteskampf gegen die Irrtümer der Orthodoxie zu führen, aber damit, dass die Bahn frei geworden, ist doch wahrlich der Sieg noch nicht erkämpft und er wird nie errungen werden, wenn der Kampf einfach aufgegeben wird, als wären die religiösen Vorstellungen und Überzeugungen etwas Gleichgültiges oder doch eine Nebensache. All die religiösen Probleme, die uns so mächtig beschäftigen, weil wir auch auf diesem Gebiete stets Suchende bleiben, sollen wir dahin gestellt sein lassen, oder wenigstens sie hinter die sozialen zurückdrängen und das zu einer Zeit, da aus immer weitern Kreisen immer dringender die Frage an uns ergeht: Was dünket euch von Christus? Unmöglich. Wir schätzen hoch das errungene Gut der Toleranz, aber sie ist uns nicht identisch mit Gleichgültigkeit gegen die Glaubenslehre. In den Ruf: Keine Dogmatik mehr! können wir in dem Sinne einstimmen: Keine Dogmen mehr, die als Glaubensgesetze gelten wollen! Aber bei aller Duldung anderer religiöser Glaubensansichten und bei aller Bereitwilligkeit auch von Andersdenkenden etwas zu lernen, werden wir uns doch für verpflichtet halten, unsere eigenen Überzeugungen geltend zu machen, weil wir sie für die richtigeren halten. Dabei werden wir uns dessen klar bewusst bleiben, dass wir nicht unfehlbar sind, nie schon die fertige Wahrheit besitzen, und darum stets besserer Belehrung zugänglich bleiben. Von der bindenden Verpflichtung auf philosophische Dogmen wollen wir so wenig etwas wissen als auf theologische, aber gerade darum, weil wir auch unsere religiöse Erkenntnis dem Entwicklungsgesetz unterworfen wissen, können wir nie das Weiterforschen als nicht mehr nötig bei Seite legen. Wo es nun um Verwertung der religiösen Überzeugung und ihre Geltendmachung in der Teilnahme an der sozialen Bewegung sich handelt, müssen wir scharf unterscheiden *zwischen der Pflicht der Geistlichen und der Aufgabe der Laien.*

Ragaz und vollends *Kutter* erwarten von der Kirche und von den Geistlichen wenig für den sozialen Fortschritt und offenbar am wenigsten von den Reformtheologen; wir dagegen glauben, dass auch auf sozialem Gebiete der Kirche und ihren Dienern bleibende Aufgaben zukommen. Uns bleibt die Theologie eine Wissenschaft, im Stande, bestimmte Resultate durch ihr Forschen zu erreichen, wenn auch nie das letzte Wort zu finden, das alle religiösen Fragen lösen würde, und wir halten es für unendlich wichtig, ihre wirklichen Errungenschaften auf allen Lebensgebieten, auch auf dem sozialen, geltend zu machen. Wir verwerfen darum die „neue Art von Freisinn", die *B. Hartmann* in „Neue Wege", 2. Jahrgang, Heft 5, in seinem Artikel „Religiöser Frei-

sinn" aufstellt. „Bis in die neueste Zeit hinein galt als religiös-freisinnig, wer jeden Konflikt zwischen Glauben und Wissen verwarf," schreibt er, also nicht nur jeden Unterschied, sondern jeden Konflikt, das heisst doch wohl jeden Widerspruch zwischen Glaube und Wissen. „Für uns," fährt er fort, „wird es heissen müssen: Der religiöse Freisinn hört in dem Augenblick auf, wo man vergisst, dass es in der Religion sich weder um Glaubenssätze handelt, noch um wissenschaftliche Ergebnisse und Verstandeswahrheiten, sondern *um Kraft.*" In krasserer Weise lässt sich denn doch die Vergötterung der Macht auf Kosten der Wahrheit nicht aussprechen. Wenn es aber gleichgültig ist, ob Glaube oder Aberglaube Kraft verleihen, dann müssen wir doch darauf aufmerksam machen, dass gerade der Aberglaube den Menschen eine bis zum Fanatismus gesteigerte, freilich nicht schöpferische, sondern zerstörende Kraft verleiht, wir erinnern an die Selbstpeinigung, ja Selbstverstümmelung religiös Exaltierter, an die heldenmütigen Leistungen in den Religionskriegen nicht blos von Seite der Christen, sondern auch der Muhamedaner, an das Sichzudrängen zum Märtyrertum, an die Selbstverleugnung, womit bei den Ketzerverfolgungen in der Meinung, Gott damit einen Dienst zu tun, oft gegen die eigenen Angehörigen gewütet wurde, an die enormen Geldopfer, die von religiös erregten Menschen für abergläubische Zwecke gebracht werden. Gelang es doch noch Ende des vorigen Jahrhunderts in Oetwil (Kt. Zürich) einem gewissenlosen schlauen Weibe durch Erregung phantastischer religiöser Erwartungen durch Jahrzehende hindurch einer Reihe von ihr betörter Leute Summen bis zu einer halben Million abzulocken. Zu all dem braucht's Kraft, aber wie entsetzlich wirkt sie, wenn sie nicht von der Erkenntnis der Wahrheit geleitet wird. Es ist jetzt Mode, über *den Intellektualismus der Reformtheologie* zu schelten und ihn als einen zum Glück überwundenen Irrtum zu bezeichnen. Nun geben wir zu, dass es ein Irrtum war, wenn der Glaube nur als die unvollkommenere Form, das Wissen als die eigentliche Vollendung der Religion erklärt wurde, aber welche unserer Reformtheologen haben sich eigentlich dieses Irrtums schuldig gemacht? Man weist auf *Biedermanns* Dogmatik hin, die nicht ausschliesslich, aber am meisten in den Spuren der Hegelschen Philosophie sich bewegte; aber wer sich in sein Werk wirklich vertieft, wird sich überzeugen, wie darin nie das Wissen an die Stelle des Glaubens gesetzt wird und darüber staunen, mit welcher Tiefe *Biedermann* auch in den Dogmen, welche er verwarf, den religiösen Gehalt, der ursprünglich in ihnen lag, heraus zu finden wusste. Es ist aber zweierlei, in jeder Form echten

religiösen Empfindens noch einen Wahrheitsgehalt zu erkennen, oder, wie *Hartmann* es tut, jede Form des religiösen Empfindens, wie immer ihr Ausdruck und ihre Symbole sein mögen, als gleichwertig oder doch zu gleich bleibender Dauer bestimmt zu erklären. Gewiss wäre es verkehrt, in der Religion alles auf's blos verständige Erkennen abstellen zu wollen und nicht die Mächte des Gemüts als die eigentliche Quelle der Frömmigkeit anzuerkennen. Solcher Verstandesüberschätzung gegenüber ist es dringend nötig, immer wieder daran zu erinnern: pectus facit theologum. Wir anerkennen es auch als ein Verdienst der neuern Theologie, dass wieder mehr Gewicht auf die ethische Seite der Religion und damit auf die praktische Bewährung der Frömmigkeit gelegt wird; allein die vornehme Verachtung der Dogmatik, als wäre die ganze Dogmengeschichte nur eine Geschichte menschlicher Torheit und darum einfach darüber hinwegzugehen, halten wir für eine Verirrung. Wenn die Vernunft, wo es um religiöse Erkenntnis sich handelt, überhaupt nicht mitzureden hat, dann ist jede Prüfung ein ungebührliches Unterfangen. „Das ist aber nichts anderes," sagt Dr. *Barth* mit Recht in dem angeführten Artikel über Fr. W. Förster, „als die uralte Sektenmanier." *Barth* richtet diesen Vorwurf gegen *Förster,* der in Beziehung auf das Recht, in ethischen Dingen mitzureden, behauptet, die Gründe der Vernunft seien alle von vornherein gefärbt und getrübt durch die Leidenschaften, es gilt aber, was er sagt, auch für die Art, wie der „neue Freisinn" über die Kompetenz über religiöse Fragen zu urteilen, sich ausspricht. Auch darauf passen seine Worte: „Das ist nichts anderes, als die uralte Sektenmanier: auch dort kann jede auf vernünftige Gründe gestützte Diskussion durch den Hinweis abgeschnitten werden: „Ihr habt eben den Geist nicht und könnet darum nicht mitreden." Man kann von der menschlichen Vernunft höchst bescheiden denken und sich doch völlig darüber klar sein, dass sie eben doch das einzige Mittel der Verständigung von Mensch zu Mensch ist." Das Blödeste ist denn doch, was *B. Hartmann* (a. a. O. p. 131 ff) darüber schreibt: „Der Kampf um die göttliche Eingebung der biblischen Bücher hatte seine Zeit und nicht minder das Ringen zwischen dem alten Osterglauben und dem neuen des Freisinns, das wir in unsern Kinderjahren noch selbst mit angeschaut haben. Aber ich meine, auch das hat seine Zeit, dass man einmal von diesem Entweder oder loskommt. Man möge mich nicht falsch verstehen. Ich meine nicht, dass wir nun darauf verzichten wollten, überhaupt eine Meinung zu haben über die Gottheit Christi, das leere Grab der Auferstehungsgeschichte usw. Das wäre eine geistige Ermattung,

vor der uns Gott behüten möge. Aber ich kann meine religiöse Meinung haben über die Auferstehung Jesu Christi und darauf verzichten, sie nun als massgeblich für alle zu betrachten, oder auch nur im leisesten mich erhaben zu fühlen über den, der sie nicht teilt. Ich betone: meine „*religiöse* Meinung." Es handelt sich in allen Fällen um ein religiöses Urteil." Der geschichtlichen und naturgeschichtlichen Forschung spricht er die Kraft ab, am religiösen Urteil etwas zu ändern und irgend zu allgemein gültigen Resultaten zu kommen. Von einer bindenden Überzeugung könnte also in religiösen Dingen keine Rede mehr sein, es handelte sich nur noch um persönliche Meinungen, auf deren Wahrheitsgehalt in religiöser Beziehung gar nichts ankäme. „*Ich brauche zur Stunde nicht Wahrheit,* oder, was die Menschen so nennen; davon habe ich übergenug. (sic!) Ich brauche *Kraft.* Wenn aber irgendwo in der Welt alles sich um die einzige Frage dreht: Wo bekomme ich Kraft? so ist's in der Religion." Wenn nun irgend einer Partei der Vorwurf gilt, den *Ragaz* (Neue Wege II. Jahrg., 5. Heft p. 156) gegen alle Parteien erhebt: „Sie wollen *Macht,* nicht *Wahrheit,*" so doch gewiss diesem „neuen religiösen Freisinn", wenn er auch sein Kraftbedürfnis zunächst nur auf die eigene Seele bezieht. Wenn es kein Wahrheitsgewissen gäbe, dann freilich wäre die Quelle religiöser Kraft nur in der Versenkung in mystische Gefühlsstimmung zu suchen. Wir wissen uns frei davon, hochmütig auf Andersgläubige, deren Ansichten wir als Irrtum erkannt haben, herabzuschauen. Wir vergessen keinen Augenblick, dass aller menschlichen Erkenntnis, also auch der religiösen, bestimmte Schranken gezogen sind, dass unser Wissen Stückwerk bleibt, aber darum glauben wir doch an positive Errungenschaften der theologischen Forschung. Wohl wird es nie gelingen, eine erschöpfende wissenschaftliche Definition vom Wesen Gottes zu geben, einen wissenschaftlichen Beweis für die Unsterblichkeit — freilich auch nicht einen solchen gegen dieselbe — zu erbringen, aber das Studium der Dogmatik hat doch gewisse Wahnvorstellungen definitiv überwunden so z. B. den Deismus, die Vorstellung von Gott als von einem Einzelwesen, einem Individuum, von Himmel und Hölle als Lokalitäten. Auch den Glauben an Wunder halten wir für einen überwundenen Standpunkt. Vollends die historisch-kritische Erforschung der Bibel hat unumstössliche Resultate ergeben, die z. B. *Försters* Ansicht (Neue Wege II. 5. p. 138) „*man sollte die Bibel überhaupt nicht in die Weltliteratur einreihen*" unwiderleglich als Irrtum nachweisen. Wäre die Erkenntnis der Wahrheit für die Religion so gleichgültig und die Verbindung vom Glauben mit dem Wissen

so gefährlich, wie *L. Hartmann* dafür hält, dann hörte die Theologie auf, eine Wissenschaft zu sein. Wozu sollte dann ein Geistlicher noch an einer Hochschule studieren? wozu sollte es überhaupt noch eine theologische Fakultät geben? Da würden doch geistliche Seminarien und Exerzitien vollkommen ausreichen. Es wären dann Katholizismus, Protestantismus, freisinnige Überzeugung, Orthodoxie, Pietismus, Methodismus und jede andere religiöse Denomination, eigentlich auch Judentum und Muhamedanismus, denen man doch wahrhaftig religiöse Kraft auch nicht absprechen kann, für die religiöse Entwickelung der Menschheit völlig gleichwertig. *Ist denn aber wirklich der Wahrheitsgehalt einer Religion für ihre sittliche und soziale Wirkung ganz gleichgültig?* Welch namenlose Greuel sind nicht aus religiösen Irrtümern hervorgegangen. Ist nicht der Hexenaberglauben ganz unvermeidlich aus dem Teufelsaberglauben in Verbindung mit dem Wunderglauben hervorgegangen, und hat er nicht zu den scheusslichen Hexenprozessen und Hexenverbrennungen geführt?

Nun freuen wir uns endlich darüber, wenn auf sozialem Gebiet, wo es vor allem aus gilt, den Glauben in Taten der Liebe zu erweisen, Bekenner der verschiedenen Richtungen, Konfessionen und Religionen einträchtig zusammenarbeiten, und möchten um keinen Preis den dogmatischen Streit auf diesen Boden verpflanzen; (ich habe mich sogar schon öffentlich dahin ausgesprochen, dass ich es als Rückschritt bedaure, wenn neuestens die Liebestätigkeit wieder kirchlich und damit konfessionell abgestempelt werde); wir werden darum nicht die Arbeiter zuerst zu freisinnigen protestantischen Anschauungen bringen wollen; allein, dass die religiösen Überzeugungen gar keinen Einfluss haben auf den Erfolg der sozialen Wirksamkeit, glaube ich nicht. Bei der Hochhaltung der Wissenschaft, die wir gerade bei den besten Elementen der Sozialdemokratie, bei ihren in idealem Sinne vorwärts strebenden Führern, aber auch bei den organisierten Arbeitermassen treffen, wird sicherlich das Streben, Religion und Wissenschaft mit einander zu versöhnen, am allerehesten dazu beitragen, auch für Religion und Kirche sie wieder zu gewinnen. Verachtung der Wissenschaft wird mit vollem Recht gegen religiöse Beeinflussung sie misstrauisch machen. Die Religion kann eine Macht im Volke, ein wirksamer Faktor in der sozialen Bewegung nur werden, wenn sie sich mit dem Ringen nach Erkenntnis nicht in Zwiespalt bringt, auch darin nicht der Reaktion, sondern dem Fortschritt huldigt. Das Opfer des Intellekts bringt keinen Segen. Es ist eine der schwersten Sünden und bringt tiefstes Unheil.

* * *

Welche Pflichten der sozialen Bewegung gegenüber ergeben sich nun für den Geistlichen zunächst in seinem Beruf als Prediger, Religionslehrer und Seelsorger?

Aufgabe *des Predigers* ist es, nicht blos zu belehren, sondern zu erbauen, nicht blos an den Verstand, sondern auch an Herz und Gemüt und an's Gewissen der Hörer sich zu wenden, Willensentschlüsse zu wecken und zu befriedigen, *darum wird Jesus und sein Evangelium immer den Mittelpunkt der Predigt bilden,* aber freilich nicht den einzigen Gegenstand derselben. Stets werden wir von der Einwirkung auf's Seelenleben des Einzelnen ausgehen, aber nie dabei stehen bleiben. Wir stimmen *Förster* durchaus zu, wenn er (Christentum und Klassenkampf p. 25) sagt: „Die neue Gesellschaft entwickelt sich organisch aus ernsthaften Christen, aus befestigten Charakteren, erlösten Persönlichkeiten, aber diese müssen zuerst erweckt werden durch ganz persönliche Seelsorge und nicht durch Sozialpolitik und soziale Predigten. Diese mögen," meint er, „als letzte Führung und Orientierung für die tiefer Geweckten dienen" — wir meinen, sie können gerade auch zu tieferer Erweckung dienen — aber darin gehen wir wieder ganz mit ihm einig, wenn er sagt: „sie dürfen aber nicht im Mittelpunkt der geistlichen Wirksamkeit stehen: im eigensten Interesse der sozialen Erziehung, die uns zur Verflachung führt, wenn sie nicht aus urpersönlicher Seelsorge erwächst." Wie beherzigenswert ist seine Mahnung (a. a. O. p. 36): „Arbeitet praktisch, erkennt das inwendige Werk als das Erste und Notwendigste — schon deshalb, weil von ihm ja auch allein die grossen Kräfte für die äussere Weltarbeit kommen, und weil in ihm erst der Mensch aus seiner selbstsüchtigen Isolierung befreit und für Gemeinschaft erzogen wird!" Auch das halten wir für begründet, wenn er sagt (a. a. O. p. 153): „die Arbeiterbewegung braucht wahrlich einen neuen Lassalle, der die „verdammte Bedürfnislosigkeit" auch einmal auf moralischem Gebiete bekämpft und sich einmal gründlich *des Menschen* annimmt, statt vor lauter Klassen-Philosophie und Klassen-Dogmatik vollständig die lebendige Persönlichkeit zu vergessen — das Fundament aller Organisation und aller Kultur!" Wir halten mit *Förster* dafür, die Einsicht in diese Tatsache werde den sozial ergriffenen Geistlichen davor bewahren, gerade in unserer Zeit in ewiger Monotonie gegen den Mammonismus zu Felde zu ziehen, als wäre er der Inbegriff aller Sünde, während er doch nur *ein* Ausdruck der auf das Vergängliche gerichteten Begierde ist. Wir finden auch seine Winke, wie am erfolgreichsten gegen den Mammonismus gepredigt werden könne, die er a. a. O. p. 28 ff gibt, sehr beherzigenswert. Bei alledem betonen

wir aber mit Nachdruck: *auf die soziale Bewegung muss auch in der Predigt Rücksicht genommen werden.* Wie viele der Kirchenbesucher bedürfen gerade in ihren sozialen Nöten, Sorgen und Beängstigungen der religiösen und sittlichen Wegleitung und des Trostes, wenn sie nicht nur dazu gebracht werden sollen, für eine rasch vorübergehende Stunde dieses Elendes und der daraus entspringenden Gefahren und Versuchungen zu vergessen, sondern wirkliche Erbauung und Stärkung erlangen sollen. Wir denken dabei nicht nur an die Armen, sondern auch an die Reichen. Wenn uns *Jesus* beim Gebet auch die Bitte um's tägliche Brot auf die Lippen legt, so ist dies bescheidene Herabsteigen von den Höhen der Begeisterung, zu denen uns die ersten Bitten des Unservaters führen, wahrlich keine Verirrung, befreit uns doch die vertrauensvolle Bitte ums tägliche Brot, d. h. um alles, was wir für Nahrung, Kleidung und Obdach nötig haben, einerseits vom Hochmut, als könnten wir das uns selber geben, anderseits aber auch von der Angst und den Sorgen, die im Kampf ums Dasein uns entmutigen und bei andringender Not so viele zur Verzweiflung zu bringen drohen. Wie weit der Pfarrer auf der Kanzel gehen dürfe im Geltendmachen seiner persönlichen theologischen und national-ökonomischen Ansichten, das wird sich kaum in einer für alle gültigen Weise bestimmen lassen. Uns scheint es nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des Predigers zu sein, seine grundlegenden Anschauungen und Überzeugungen in diesen Dingen seiner Gemeinde klar und bestimmt darzulegen, freilich ohne das Seelenheil seiner Zuhörer von der Zustimmung zu seinen Ansichten abhängig machen zu wollen. In den Streit der Parteien soll die Gemeinde nicht hinuntergezogen werden. Es wäre unverantwortlich, jeden Sonntag eine sogenannte Standpunktspredigt zu halten in Erörterung der dogmatischen Gegensätze, und eine Entwürdigung der Kanzel, national-ökonomische Streitpunkte im Detail zu erörtern. Wie weit er in's Detail eingehen dürfe, das muss dem Takt des einzelnen Predigers überlassen werden. Nicht jedem und nicht an jedem Orte ist das Gleiche erlaubt. Wer als einziger Pfarrer einer Gemeinde vorsteht, der wird es als Pflicht erkennen, zwar nicht allen alles zu sein, das ist unmöglich, aber doch allen etwas zu bieten, woran sie sich erbauen können. Er wird sich sagen, dass in seiner Gemeinde verschiedene religiöse Richtungen sich finden und darum ohne Not die Andersdenkenden und Andersglaubenden nicht vor den Kopf stossen; aber seine erste Pflicht ist und bleibt, offen und ehrlich seine religiösen und sittlichen Überzeugungen darzulegen, unbekümmert darum, ob er Zustimmung finde oder Widerspruch wecke, beliebt oder unbeliebt

werde. Zeigen wir an einem Beispiel, wie wir's meinen. Prof. *P. Wernle* schreibt in „Neue Wege", Heft 10 vom Oktober 1908 p. 292 von Laien, „welche es gern den Dogmenriechern zur Rechten und Linken überlassen, jede Osterpredigt zuerst darauf zu untersuchen, ob Jesus leiblich auferstanden sei oder nicht." Wir glauben nun aber doch, dass denkende Laien in unserer Zeit auch vom Vermittelungs-Theologen wissen wollen, ob er sich Auferstehung und Himmelfahrt Christi leibhaftig vorstelle und an eine Auferstehung des Fleisches glaube oder nicht. Hat ein Pfarrer seiner Gemeinde gegenüber sich einmal klar und bestimmt darüber ausgesprochen, so hat er gewiss nicht die Pflicht, in jeder Oster- oder Himmelfahrtspredigt gerade diesen Punkt als Hauptthema zu behandeln, auch kann er bei der einen oder andern Anschauung erbauliche Gedanken entwickeln, aber einfach um diese Frage herum gehen darf er nicht. Ein anderes Beispiel. In Beziehnng auf die Erzählung von der Speisung der Fünftausend schreibt *Förster:* „Wie wichtig ist die innerliche Auffassung (des Franz von Assisi) der sozialen Frage gerade für viele übereifrige Seelsorger, welche heute die Brotfrage allzusehr in den Vordergrund schieben und vergessen, *dass das Brot in dem Augenblick für 5000 reichte, als der Geist hinzutrat.*" Solch schillernde Worte, die eine buchstäbliche oder eine geistige Deutung zulassen, halten wir für unerlaubt. Der denkende Laie will klar und bestimmt wissen, ob wir diese Erzählung für eine wirkliche äussere Begebenheit halten oder nicht. Buchstäblich genommen wird sie den Notleidenden nicht zur Erbauung, sondern zum Ärgernis dienen. Sie werden fragen: Wenn durch Worte des Gebetes bewirkt werden kann, dass 5 Brote und 2 Fische 5000 Menschen sättigen, ja dass die Speise durchs Essen davon zunimmt, warum hat denn Jesus diese Gebetsworte oder den Geist, der alsobald dies Wunder bewirkt, nicht seinen Jüngern und durch sie der Nachwelt mitgeteilt? warum müssen immer noch auch in christlichen Ländern so viele Tausende den Hungertod erleiden? Da ist und bleibt eben doch das einzig Richtige, die Erzählung als Mythus anzuerkennen, der uns lehrt: Christus und sein Evangelium ist das Brot des Lebens, das die geistigen Bedürfnisse aller Menschen, nicht blos der zwölf Stämme Israels, sondern auch der Tausende der Heiden, stillt. Geistige Güter mehren sich im Gegensatz zu den irdischen durch den Gebrauch. Im geistigen Leben wird man um das reicher, was man den andern gibt.

Wo in einer grössern Gemeinde zwei oder mehrere Pfarrer im Amte stehen, da mag jeder, besonders wenn er mit Rücksicht auf seine Richtung berufen wurde, seine dogmasischen und sozialen

Anschauungen auf der Kanzel schärfer geltend machen, aber gleichwohl nie vergessen, dass er in der Predigt nicht im Namen einer Partei zu sprechen hat. Das ist dagegen unsere vollendete Überzeugung, dass in der Gegenwart nichts verderblicher wirkt, als das Zurückhalten des Predigers mit seiner Überzeugung, die Verschleierung derselben, gehe sie nun aus schlauer Berechnung oder aus Ängstlichkeit, die vom Kampf nur Unheil erwartet, hervor.

Als *Religionslehrer* wird der Geistliche sich vor die unabweisbare Pflicht gestellt sehen, in der Sittenlehre auch auf die soziale Bewegung einzugehen, aber gerade hier, einer noch urteilsunfähigen Jugend gegenüber, wäre es eine unverantwortliche Sünde für eine bestimmte Partei, sei es nun das Manchestertum oder die Sozialdemokratie, Propaganda machen zu wollen.

Bei *der Seelsorge* wird der Geistliche ebenso sehr vor solcher Propaganda sich hüten. Die Pflege des sittlichen und religiösen Lebens ist des Pfarrers zentrale Lebensaufgabe, ernst, schwer und wichtig genug, um, treu geübt, als eine volle und ganze Lebensarbeit, auf die alle Zeit und Kraft verwendet wird, anerkannt zu werden. Natürlich meinen wir nicht, die Geistlichen seien nur zum Predigen und Lehren da und die Laien zum Tun darnach. Was der Geistliche und die Kirche daneben leistet, ist kein überflüssiges gutes Werk, sondern schuldige Pflicht, aber es muss der unmittelbare Ausfluss, die notwendige Konsequenz der einheitlichen Hauptaufgabe sein. Wir halten darum die Beteiligung des Pfarrers an der Armenpflege und, wo das Vertrauen der Gemeinde ihn dazu beruft, an der Pflege der Schule als eine mit dem geistlichen Amt in innigster Verbindung stehende Tätigkeit. Durch Treue im Kleinen auf diesen Gebieten kann der Pfarrer, falls er sich nicht zum Propheten berufen fühlt, am segensreichsten wirken. Nicht als ob wir von der Armenpflege die Lösung der sozialen Aufgabe erwarteten, so wenig als wir die Krankenpflege höher stellen als die Gesundseitspflege, aber das ist uns gewiss, dass gerade bei liebevoller Hingabe an die Armenpflege sich uns am sichersten das Verständnis für eine Reihe der wichtigsten sozialen Aufgaben erschliesst. Wenn wir aber mit allem Nachdruck konfessionsfreie amtliche und freiwillige Armenpflege fordern, entziehen wir damit etwa der Kirche den unmittelbaren Einfluss aufs Volksleben? setzen wir sie auf den Isolierschemel der Theologie, wo sie vom Geschlechte unserer Zeit einfach würde sitzen gelassen und vergessen werden? Wir denken viel zu gross von der Kirche und von der Theologie, um zu befürchten, dass aus unserer Forderung das resultiere. Wir wollen die Kirche nicht blos zu einer gemeinnützigen Anstalt machen,

aber wir verlangen, dass sie die Gemeinnützigkeit, die sich bei uns in der Schweiz auf konfessionsfreien Boden gestellt hat, nicht wieder in konfessionelle Schranken zurückschraube. Wir teilen keineswegs *Richard Rothes* Ansicht, dass die Kirche im Staat und in der Schule völlig aufgehen werde, ebenso wenig die Meinung, das Christentum müsse im Sozialismus aufgehen, im Gegenteil, wir glauben daran, gerade in der richtigen Art der Beteiligung an der sozialen Bewegung werde es die spezifische Aufgabe und Kraft, die in ihm liegt, am klarsten und wirksamsten bewähren.

* * *

Wir haben bisher in einlässlichster Weise von der Stellung des Geistlichen zur sozialen Bewegung geredet, wir vergessen aber keinen Augenblick, dass Geistlichkeit und Kirche nicht ein und dasselbe sind, ja dass auch *die christlichen Kirchen* in ihrer Gesamtheit noch lange nicht *dis christliche Welt* ausmachen, dass zu ihr so viele gehören, die leider bis zur Stunde in der Kirche keinen Platz, von dem sie fühlten, dass sie dahin gehören, gefunden haben. Wir werfen darum einen Blick auf die Stellung, die auch *den Laien,* die überhaupt allen, die bewusst oder unbewusst von christlichem Geiste erfüllt sind, zur sozialen Bewegung zukommt. *Es liegen im Christentum positive soziale Ideen, für welche einzustehen wir alle die Pflicht haben.*

Die Grundlage des Christentums ist *die Gotteskindschaft aller Menschen.* Durch sie hat *Jesus die Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott erklärt* und in gewaltigster Weisse *das Beurusstsein der Brüderlichkeit, der Zusammengehörigkeit aller, der gegenseitigen solidarischen Verantwortlichkeit aller für einander, der Konsolidarität in der Menschheit* wach gerufen, und *die Liebe* als die oberste Pflicht und als die einzige Macht, die immerdar bleibe. erklärt. Machen wir damit Ernst, so tritt an die Stelle des einseitigen Individualismus *der Gemeinsinn.* In gewissem Sinne können wir also geradezu sagen: *als Christen bekennen wir uns zum Sozialismus.* Freilich müssen wir alsobald hinzufügen: Der Sozialismus ist nicht gleichbedeutend mit irgend einer sozialen Partei. Das anerkennt auch *Ragaz* in seinem prächtigen Aufsatz „Der Sozialismus und die persönliche Freiheit" im 9. und 10. Heft der „Neuen Wege" vom September und Oktober 1908. Er sagt darin mit sehr schönen Worten; „Der Sozialismus ist nicht das Modell einer neuen Gesellschaftsordnung, er ist ein *Prinzip* und zwar das Prinzip der *Solidarität* im Wirtschaftsleben wie auf andern Lebensgebieten . . . Er behauptet und verlangt, dass wir in allem Genossen (socius heisst Genosse) seien, nicht Gegner, dass wir unser

Leben führen als Glieder der Gemeinschaft, *es ist die Betonung der Gemeinschaftspflicht* . . . Damit stellt er sich in Gegensatz zum Individualismus, der vorwiegend den Einzelnen im Auge hat, das Recht des Einzelnen betont." *Ragaz* nennt den Sozialismus „die weltgeschichtliche Reaktion gegen den Individualismus." „Es wird, verheisst er, keine allgemeine Reglementierung des Lebens geben, sondern mannigfaltige lebendige Bewegung. Und doch wird der Sozialismus gesiegt haben. Er wird alle diese neuen Formen mit einem neuen Geiste durchdringen, auch die mehr privaten Unternehmungen. An Stelle des Profites wird er überall den Menschen, an Stelle der individuellen Willkür die Gemeinschaftspflicht und an Stelle des Kampfes gegeneinander die gegenseitige Hilfe gesetzt haben. In Arbeitsordnung, Arbeitszeit, Arbeitslohn, in der Behandlung der Arbeitenden, im ganzen Verhältnis von Mensch zu Mensch wird überall das neue Prinzip wirksam sein. Es hält diese bunte Mannigfaltigkeit von Formen zusammen, nicht ein äusserer Zwang . . . . Der Sozialismus wird siegen, so wie auf Erden Prinzipien siegen, unvollkommen, mit Beimischungen, aber er wird siegen."

Mit ebenso grossem Nachdruck wie den Gemeinsinn betont aber *Jesus den unendlichen Wert der Persönlichkeit* und damit *der Freiheit.* Das Wort von *Heine:* „Jeder Mensch ist eine Welt für sich und unter jedem Grabstein ruht eine Weltgeschichte," ist ein wahrhaft christliches Wort. Eigentümlichkeit der Kraft und Bildung und damit charaktervolle Persönlichkeiten in scharf ausgeprägter Eigenart gedeihen nur in der Luft der Freiheit. Solche Persönlichkeit verlangt das Christentum, aber nicht auf dem Piedestal unterdrückter Menschenmassen sich erhebend, sondern in selbstverläugnender Liebe sich hingebend an den Dienst der Gemeinschaft. Die Vermittelung der beiden Pole des Individualismus und des Kollektivismus, der Liebe zu sich selbst, der Sorge für sich selbst und des Altruismus, des Lebens für die Andern, ist eine der schwersten Aufgaben. Nach unserer Überzeugung gelingt ihre Lösung nur dem echten, wahren Christensinn.

Dass die zunehmende Sozialisierung der Gesellschaft *Gefahren für die Freiheit* in sich schliesse, gibt auch *Ragaz* zu. Er anerkennt, dass zwischen den Forderungen der Einzelpersönlichkeit und deren der Gemeinschaft nun einmal eine gewisse Spannung bestehe, und dass der Sozialismus naturgemäss das grössere Gewicht auf das Recht der Gemeinschaft lege; aber er fragt: „Kann es einen grössern Freiheitskampf geben als die Befreiung des Menschen aus der Macht der Sachen, die Unterwerfung auch der wirtschaftlichen Mächte unter das sittliche Recht der Persön-

lichkeit?“ „Die soziale Bewegung,“ sagt er, „ist die Intronisation des Menschen und die Detronisation des Mammons. Wenn aber einmal die Mammonsherrschaft abgeschüttelt ist, dann ist das Erdreich bereitet für die Entfaltung jeglicher echt menschlichen, sittlichen Freiheit.“ *Der Sozialismus,* hofft er, *erweise sich als der Weg — vielleicht nur als der Durchgangspunkt zum wahren Individualismus.* Er spricht die Zuversicht aus: „Die Entwicklung der Menschheit geht sicherlich nicht dem Herdentum, sondern der Herausbildung eines wachsenden Reiches sittlicher Persönlichkeiten entgegen. Aber diese Entwicklung vollzieht sich nicht mit mechanischer Notwendigkeit. Sie wird bestimmt durch den *Willen*, durch die *Tat* Darum kommt es allerdings darauf an, wie das Geschlecht, das die sozialistische Periode erlebt, sich dazu stellen wird. Sie *könnte* ja schliesslich der Vermehrung des Herdenmenschentums dienen — es fehlt dazu nicht an Möglichkeiten —, soll sie aber zur Hebung persönlichen Lebens führen, so müssen möglichst viel Menschen an ihm teilnehmen, die die Freiheitsgedanken, die darin walten, verstehen, herausarbeiten und durchkämpfen. Dazu eignen sich allerdings nur solche, die glauben und hoffen können.“

Zu diesen Glaubenden und Hoffenden zähle ich mich, aber von der Sozialdemokratie in ihrer jetzigen Gestalt befürchte ich, sie führe nicht zur Freiheit. Der einheitliche Sozialstaat, auf den noch lange nicht alle Führer der Sozialdemokratie verzichtet haben, wenn sie sich auch, befragt, wie sie eigentlich dessen Organisation sich denken, am liebsten darüber ausschweigen, würde die wirtschaftliche Klassifikation und Kontrolle der Einzelarbeiten durch eine Behörde erfordern und die Befugnis zu bestimmen, welche Art leiblicher oder geistiger Arbeit der Einzelne zu verrichten habe, was ohne Anwendung der äussersten Despotie eine Sache der Unmöglichkeit wäre. In die Hände derer, die das zu bestimmen hätten, würden die furchtbarsten Machtbefugnisse, ein Verfügen über Leib und Seele der Menschen gelegt, wie es noch nie dagewesen ist in der Weltgeschichte, wie Kaiser und Papst kaum davon geträumt haben. Von Freiheit der Persönlichkeit könnte dabei gar keine Rede mehr sein. Das ist nun eine Schattenseite und eine Gefahr, die im sozialdemokratischen System selber liegt; eine andere Gefahr liegt in der menschlichen Unvollkommenheit seiner Bekenner. Wir lassen darüber am liebsten einen Mann reden, den niemand im Verdacht haben wird, er sei der Sozialdemokratie zu ferne gestanden, um sie richtig zu verstehen: *Albert Kalthoff.* Er hat in seinem Buch „*Religion der Modernen*“ (Eugen Diedrichs, Jena u. Leipzig, 1905 p. 303—310) geschrieben: „Aus den Stimmen des unverfälschten Parteisozialismus klingen uns Töne entgegen, die

eine scharfe und reinliche Scheidung zwischen sozialistischer und bürgerlicher Bildung, eine grundsätzliche Absage an alles, was nicht mit dem Parteisiegel gestempelt ist, fordern . . . . Diese Parteiorthodoxie, die absolute Formeln aufstellt, an denen alles Leben der Welt gemessen, nach denen jede Abweichung von der reinen Lehre beurteilt werden soll, schafft natürlich auch ihre Parteipriester, eine Auslese von Persönlichkeiten, die, je schroffer sie die Grenzsperre des Parteibekenntnisses aufrichten, um so heller im Nimbus der Treue und Standhaftigkeit im Parteiglauben erstrahlen, während jeder, der über die Grenzsperre hinaussieht und hinausdenkt, als ein Verläugner und Verräter verdächtig erscheint. So beginnt der Sozialismus von seinem kirchlichen Gegner gerade das zu lernen, was er im Grunde am weitesten von sich hat fernhalten wollen: die Engherzigkeit und Beschränktheit einer gebundenen, durch das Dogma vorgeschriebenen Marschroute . . . . Die Sozialdemokratie setzt nun Macht gegen Macht, Vorrecht gegen Vorrecht; nur dass bei ihr der Mensch erst beim Proletarier anfängt und erst der Lohnarbeiter würdig erscheint, in die Reihe der Kämpfenden für eine Neuordnung der Gesellschaft einzutreten. Da entscheidet auch die materielle Stellung über den Wert der Menschen, nur in umgekehrter Folge wie in der heutigen Gesellschaft . . . . Das Ende vom Liede scheint zu werden, dass die Menschheit wieder einmal ihren Namen wechselt, aber nicht ihren Geist, dass eine alte Herrschaft abgelöst wird durch eine neue, und dass gerade die schlechtesten Bestandteile der Vergangenheit konserviert werden sollen: Das Machtbestreben, das das Wahrheitsbestreben so oft schon erstickt hat, die Zirkel- und Kliquenwirtschaft, die eine freie und weite, eine humane Kultur in sich erstickt . . . So viele sozialistische Sekten auch gegründet und im Sektengeiste erstarrt sein möchten, so viele sozialistische Gesellschaften auch erstehen möchten, um die Völker zu grossen Wirtschaftsgenossenschaften zu einen: ohne die Kultur des Menschenwesens, ohne die Entfaltung seiner geistigen Freiheit und seiner sittlichen Grösse würde das, was als Gewinn gepriesen wird, doch nur ein Verlust sein. Ohne die religiöse Kultur, ohne das innere Heiligtum der Menschenseele, aus dem alle göttlichen Schaffenskräfte des Lebens geboren werden, würde die Erde höchstens ein Futterplatz werden oder eine grosse Fabrik, ein Getreidespeicher oder ein Warenhaus, aber nicht eine Wohnstätte für Menschengeister die sprechen könnten: „hier ist gut sein, hier lasst uns Hütten bauen.“ „Freiheit!“ lautet der Ruf der Sozialdemokratie — ja wohl, aber Freiheit für die Zukunft — für heute heisst es, Disziplin, Unterordnung unter den

Spruch der Partei; je straffer diese Disziplin, desto schneller komme der Tag der Freiheit, je zielbewusster die Unterordnung, desto heller werde die Erlösung erstrahlen. Das ist eine Täuschung; für den modernen Menschen ist hier kein Raum; mit seinem vollen, übervollen Menschenherzen kann er nicht leben und atmen, wo ihm überall Schranken aufgerichtet und Zügel angelegt werden, um ihn nicht zu sich selbst kommen zu lassen. — Da flüchtet er endlich in das letzte, einzige Asyl, das ihm noch geblieben ist: in sich selbst, um endlich parteifrei, um Persönlichkeit werden zu können. Und wie er dieses Asyl seiner Freiheit gefunden, da ergeht's ihm wunderbar: er ist zurückgekehrt zu seinem Kindertraum und Kinderglauben, nur als gereifter Mann, gereifte Frau! Er fühlt sie alle, diese Menschen, die Orthodoxen und die Freisinnigen und die Sozialisten als seine Menschenbrüder, er sieht sie alle mit ihren Irrtümern und ihrem Wahrheitssehnen, erkennt in ihnen das Gottesleben wieder, das er auf dem Grunde seiner Seele gefunden. Da fühlt er sich ihnen allen verwandt, ein Sozialist höherer Ordnung, ein parteifreier Sozialist, der hüben und drüben das menschliche sucht, das seine Seele ihm offenbart, und zufrieden ist, wenn er unbekümmert um den Parteinamen wieder jemand gefunden, dem es genügt, ein Mensch zu heissen. So ist der Moderne fromm geworden, ein Religiöser — und mit dieser Religion soll er, wird er ein Salz der Erde und ein Licht der Welt werden!"

* * *

Auch über *unser Verhalten zum Eigentum* weist uns das Christentum eine bestimmte Stellung an. Meine persönlichen Ansichten hierüber habe ich einlässlich dargelegt in einem Vortrag „Das Eigentum im Licht des Evangeliums" (Verlag von Moritz Diesterweg, Frankfurt a./M. 1882), den ich am 26. Januar 1882 im Städelschen Institut in Frankfurt gehalten. Hier nur den Grundgedanken. Am schärfsten und grossartigsten finden wir die Stellung des Christen zum Besitz gezeichnet im Gleichnis von den Talenten. Da ist mit klarem, bestimmtem Worte gesagt: Jeder Besitz, auch der Reichtum ist nur ein Amt, der Einzelne nur der Verwalter seiner Güter. Ein absolutes Eigentum gibt es nicht. Dem, der das ihm anvertraute Gut nicht gebraucht, wird der Besitz desselben entzogen. Schärfer kann „der Götzendienst des Eigentums," der Grundsatz des römischen Rechts, der Begriff des Eigentums schliesse das jus utendi et abutendi in sich, nicht verurteilt werden. Der Trotz auf das unbedingte Verfügungsrecht des Einzelnen über sein Eigentum wird dadurch geradezu als

unsittlich erklärt. Von jeher finden wir nebeneinander das Privateigentum und das Gemeingut, das kollektive Eigentum. Wie diese beiden Formen des Besitzes sich zu einander verhalten sollen, das zu bestimmen kann nicht Aufgabe der Religion sein, sondern bleibt unter Beachtung des soeben entwickelten christlichen Grundsatzes, zu jeder Zeit und an jedem Orte Sache der Nationalökonomie. Nach unserer Überzeugung kommt dem Privateigentum eine so wichtige Bedeutung für Ausbildung und Erhaltung der Freiheit der Persönlichkeit zu, dass es niemals völlig in Kollektiveigentum übergehen darf. Immerhin halten wir dafür, dass den Übelständen, die aus der bisherigen Form des Privatbesitzes hervorgegangen sind, dem Wucher in jeder Gestalt, dem Geldwucher, dem Wucher mit dem Bodenbesitz, dem Mietzinswucher, dem Erwerb durch Glücksspiel und Börsenspekulation usw. im Namen des Christentums von Staatswegen entgegengearbeitet werden sollte, ohne auf den Einwurf, dadurch werde das Privateigentum geschädigt, zu achten. Welche Art der Bodenbesitzreform die richtige sei, ob Konsumvereine oder Gesellschaften, Beschränkung des Erbrechtes oder andere Massregeln der richtige Weg zur Abhülfe der bestehenden sozialen Übelstände seien, das mag die Nationalökonomie entscheiden, darin haben wir im Namen des Christentums nicht mit hineinzureden. Wenn wir aber bedenken, mit welch gewaltigem Ernst *Jesus* wider den Mammonismus, die Vergötterung des Besitzes eifert: „Niemand kann zwei Herren dienen, denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder dem einen anhangen und den andern verachten. Ihr könnet nicht Gott und dem Mammon dienen“; wenn wir ferner bedenken, wie nachdrücklich Jesus auf die sittlichen Gefahren hinweist, die Reichtum mit sich bringt, — obgleich Reichsein und dem Mammonismus dienen nicht ein und dasselbe ist, da auch Arme den Besitz vergöttern, — wenn wir bedenken, wie Jesus der Armen in allererster Linie sich annimmt, so werden wir erkennen müssen, dass es unsere Christenpflicht ist, mit aller Macht *der fortschreitenden Differenzierung zwischen Arm und Reich* entgegenzutreten. Gewiss kann es sich dabei nicht darum handeln, völlige Gleichheit des Besitzes herbeizuführen, wohl aber darum, nicht mit Berufung auf das Wort „Arme habet ihr allezeit bei euch,“ jeden Ausgleich der jetzt so schroffen Gegensätze im Besitzstand als unchristlich zu verwerfen. Von der Notwendigkeit ernster, wenn auch einschneidender Schritte in dieser Beziehung sind auch zwei Männer überzeugt, die niemand darum zur sozialdemokratischen Partei zählen wird. „Im Geschäftsleben,“ sagt der Präsident der Vereinigten Staaten von Nordamerika, *Theodor*

Roosevelt. „sollten wir einen scharfen Unterschied machen zwischen den ehrlich verdienten und den nicht ehrlich verdienten Vermögen, zwischen solchen, deren Ansammlung gleichbedeutend ist mit Diensten, die dem Gemeinwesen als Ganzem zu gute kommen, und solchen, die auf schlimmen Wegen erworben werden, indem man sich knapp innerhalb der Grenzen von Gesetz und Ehrlichkeit hält. Es ist kein Ausgleich für die verwerfliche Art, wie solche Vermögen gemacht werden, durch noch so grossartige Schenkungen für wohltätige Zwecke möglich. Als meine Überzeugung habe ich die Empfindung, dass wir schliesslich die Annahme einer gewissen Ordnung der Dinge, wie etwa einer progressiven Steuer auf alles Vermögen über einen gewissen Grad hinaus erwägen müssen, mag nun die Steuer zu Lebzeiten des Betreffenden erhoben werden oder erst bei dessen Beerbung durch irgend jemand, kurz einer so gestalteten Steuer, dass es dem Inhaber eines so ungeheuren Vermögens nicht gestattet wird, mehr als einen gewissen Betrag an eine andere Person übergehen zu lassen. Eine Steuer dieser Art müsste hauptsächlich auf die Vererbung oder Übertragung im Ganzen von Vermögen abgesehen sein, die über jedes gesunde Mass angeschwollen sind." Wir finden es nicht nur für ungesund, sondern für unchristlich, dass neben der sich mehrenden Zahl von Millionären und Milliardären immer noch Tausende der Mittel zu einem menschenwürdigen Dasein ohne eigene Schuld entbehren müssen.

Friedrich Paulsen spricht sich in seiner „Einleitung in die Philosophie" (3. Aufl. Berlin, W. Hertz 1895 p. 15) dahin aus: „Wer weiss, ob nicht die Befreiung des Christentums von der Umklammerung mit den Interessen der herrschenden Gesellschaftsklassen die Bedingung für eine neue und grosse Entwicklung seines Lebens ist?"

* * *

Eine weitere Forderung des Christentums ist die, in der sozialen Bewegung darauf zu dringen, dass mit aller Macht *die Interessen der Familie* gewahrt werden. Diese werden gefährdet nicht nur durch Arbeitsscheu und Liederlichkeit, durch Trunksucht und Unzucht, durch allzu geringe Arbeitslöhne und zu lange Arbeitszeit, durch den Mietzinswucher und andere Sünden und Ungerechtigkeiten, sondern auch durch die stets im Steigen begriffene Nötigung der Frauen, ihren Verdienst ausser dem Hause zu suchen. Alle wohltätigen Anstalten, welche die immer weniger möglich werdende Erziehung der Kinder in der Familie ersetzen sollen, so notwendig, so unentbehrlich sie sind, Kinder-

krippen, Kleinkinderbewahranstalten, Kindergärten, Jugendhorte, Rettungsanstalten, Pensionen sind ein ungenügender Ersatz des Familienlebens. Ich habe mich im ersten Jahresbericht über den Kinderhort in St. Gallen im Jahr 1888 darüber ausgesprochen wie folgt: „Nur als ein notwendiges Übel (ich würde nun sagen: nur als Notbehelf), als ein unvermeidliches Übergangsstadium zur Ermöglichung des Grössern, zur Wiederherstellung der Familie, zur Begründung sozialer Verhältnisse, die auch dem niedrigsten, fleissigen und sparsamen Arbeiter die Führung eines selbständigen Familienlebens erlaubter, in dem die Mutter nicht der Fabrik, sondern den Kindern gehört, betrachten wir den Kinderhort .... Wie freudig würden wir den Tag begrüssen, da wir unsern Kinderhort wieder auflösen und unsere Knaben und Mädchen nach Hause entlassen könnten, nach Schluss der Schulstunden in der Gewissheit, dass sie daheim den Vater oder jedenfalls die Mutter träfen, fähig und freudig bereit, sich ihnen zu widmen, wie es zu einer rechten Erziehung nötig ist.“ Alle diese Anstalten sind Surrogate, die nie den vollen Segen des Familienlebens bieten können.

Die Aufgabe, *die verheiratete Frau der Familie zurückzugeben*, ist eine enorm schwere, aber eine unabweisbare. Zum wirklichen Segen fürs Familienleben wird freilich auch dieser grosse soziale Fortschritt, wenn er sich überhaupt erreichen lässt, erst dann dienen, wenn es gelingt, die Mädchen so zu erziehen, dass sie, ob ledig oder verheiratet, ihre freie Zeit nicht mit geschäftigem Müssiggang, mit Naschen von Kunst und Wissenschaft, mit Sport jeder Art, mit Visitenmachen, mit Modetorheiten, mit Klatsch und noch Schlimmerem ausfüllen, sondern mit ernster Arbeit an ihrer eigenen geistigen Weiterbildung und voraus mit Arbeit für solche, die auf ihre Hülfe angewiesen sind. Gegenwärtig gibt es nicht nur in den obern Ständen, sondern auch unter den Frauen der Lohnarbeiter, die nicht in die Fabrik gehen, nur allzuviel müssige. Soll aber der Familiensinn gewahrt und gestärkt werden, so sind nicht nur grosse Umgestaltungen der äussern sozialen Verhältnisse nötig, sondern vor allem aus, dass in allen Schichten der Gesellschaft *die Monogamie* als die einzig sichere Grundlage eines wahrhaft menschenwürdigen Familienlebens erkannt und heilig gehalten werde.

Wir anerkennen es als Christenpflicht, *der Frau auch durch Änderung der Gesetzgebung zur völligen Gleichberechtigung mit dem Manne zu verhelfen*, doch erwarten wir wirklich gesegneten Erfolg nur, wenn die Emancipationsbestrebungen der Eigenart und Bestimmung der weiblichen Natur gebührend Rechnung tragen. Das Beste wird auf dem Wege des Nachdenkens und der Arbeit

von den Frauen erreicht werden, auf den *John Stuart Mill* in seiner vortrefflichen Schrift „*Die Hörigkeit der Frau*“ (übersetzt von Jenny Hirsch, Berlin, Verlag von F. Bergold, 1869) sie hinweist, um von der Hörigkeit sie zu befreien. Verdienstvoll im höchsten Grad ist in *Dr. Försters Buch* „Christentum und Klassenkampf“ der letzte Abschnitt „Der Bildungswert der häuslichen Erziehung.“ Möchten doch alle Mädchen und Frauen diese goldenen Worte lesen und beherzigen.

* * *

Es bleibt uns übrig, noch ein Wort zu reden über *die Stellung, die uns das Christentum zu den Parteien in der sozialen Bewegung anweist.* Dass hier Parteien mit einander ringen, werden wir als unvermeidlich erkennen und daran kaum etwas zu ändern vermögen. Auch dem Klassenkampf werden wir nicht von heut auf morgen ein Ende zu machen vermögen, wenn auch als höchstes Ziel einmütiges Zusammenwirken der verschiedenen Richtungen zu friedlichem Wettbewerb und zu gemeinsamer Förderung der Volkswohlfahrt uns vor Augen steht. Das Dringendste ist ohne Zweifel *die Bekämpfung des Klassenhasses.* Was in ethischer Beziehung dafür getan werden kann und soll, darüber gibt uns Dr. *Förster* vortreffliche Winke in dem Kapitel des genannten Buches, das er „*Klassenkampf und Ethik*“ betitelt. Wir stimmen ihm aus vollem Herzen bei, wenn er sagt: „Die Arbeiterbewegung bedarf der ethischen Vertiefung im eigensten Interesse,“ nur darf darob die unabweisbare Notwendigkeit einer Änderung auch der äussern Verhältnisse nicht vergessen oder gar zu sehr in den Hintergrund gedrängt werden. Neue Menschen entstehen nur unter neuen Verhältnissen.

Nach unserer Überzeugung gibt es eine christliche Art, an der sozialen Bewegung sich zu beteiligen, *aber es gibt kein christliches System der Nationalökonomie, keine spezifisch christliche Sozialpolitik und soll darum auch keine christliche Sozialpartei,* wie immer sie sich nennen möge, geben. Wir machen es jedem Christen zur Pflicht, nach dem Masse seiner Kraft an der sozialen Bewegung sich zu beteiligen, aber wir schreiben keinem vor, zu welchem nationalökonomischen System er sich bekennen müsse. Als höchste soziale Aufgabe des Christen betrachten wir die Geltendmachung der christlichen Gesinnung, die Überwindung der Selbstsucht in uns und den andern, die Liebe.

Wir schliessen unsere Erörterungen mit den Worten *Friedrich Albert Lange's* in seiner Schrift „*Die Arbeiterfrage*“ (3. Aufl. Winterthur, Bleuler-Hausheer 1875 p. 388 ff): „Wir glauben nicht,

dass die soziale Frage durch irgend ein denkbares Mittel am Morgen nach einer Revolution gelöst werden kann, weil sie im Wesentlichen eine Frage der geistigen Beschaffenheit der Generation und eine Reform aller Anschauungen und Grundsätze ist. . . . . Sonach läuft dann Kern und Wesen der ganzen gegenwärtigen Arbeiterbewegung auf einen grossen geistigen Kampf hinaus, dessen Ziel und Ende nur *in der Besiegung der falschen Willensrichtung* zu suchen ist, die sich allen durchgreifenden Verbesserungen der Lage des eigentlichen Volkes von jeher entgegengestellt hat. Dieser Kampf ist aber nicht rein äusserlich zu fassen, sondern er ist zugleich *in dem Gemüt jedes Einzelnen* auszufechten." Das stimmt zu dem Worte von *Ragaz:* Nur eine religiöse Wiedergeburt kann uns helfen. „Wer den starren Egoismus in sich selbst besiegt, den wird das Rad der Zeit nicht zermalmen. Er wird selbst der Sieger sein, ob er auch ein unseliges Recht zum Opfer bringt." *Lange* hoffte nicht auf einen raschen Sieg, „aber schon die Entschlossenheit weniger edeldenkender Männer vermag viel zur Linderung des Übergangs zur neuen Epoche. Soll die Menschheit ewig mit der Barbarei wieder beginnen, wenn eine Kulturepoche sich ausgelebt hat und ein neues Zeitalter beginnt? Wir sagen nein! Es ist der Aufklärung der Gegenwart unwürdig, diesen Gedanken zu fassen. Von der Hand, welche sich jetzt dem Arbeiter hülfreich entgegenstreckt, wird er einst auch das Palladium freieren Denkens und edlerer Sitte entgegennehmen. Eine neue Blüte der Kunst und Wissenschaft, der Humanität und Sittlichkeit wird sich über den Trümmern der vergangenen Weltordnung schnell und herrlich entfalten. *Bildung und Brüderlichkeit* werden dann die guten Genien sein, welche die Menschheit von Stufe zu Stufe aufwärts leiten. Jahrhunderte mögen vergehen, bevor der Kampf um das Dasein in ein friedliches Zusammenleben der Völker des Erdbodens verwandelt ist; allein der Wendepunkt der Zeiten, der Sieg des guten Willens zur Besserung unserer Zustände kann nicht in allzu grosser Ferne liegen. Gewiss wird dieser Sieg niemals ein vollkommener sein; allein es ist schon etwas Grosses, wenn der Grundsatz beständiger und aufrichtiger Arbeit am Wohl der Massen zur öffentlichen Anerkennung kommt, und der Grundsatz der unbedingten Erhaltung aller bestehenden Rechte und Lasten aus dem Bewusstsein der Regierungen und Völker verdrängt."

Das Beste zum segensreichen Erfolg der sozialen Bewegung muss und wird das Christentum beitragen, *denn die soziale Frage ist ihrem innersten Wesen nach die religiöse Frage.*

Syrische Literatur- und Kulturstudien.

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Zürich).

(Schluss.)

V. In der Vita ist auch eine Rede erwähnt, welche der Bischof in Konstantinopel „in der grossen Kirche“ gegen Nestorius und seine Irrlehre gehalten hat und welche der Biograph später niederzuschreiben verspricht (s. S. 216). Nun ist uns auf demselben Codex wie die Vita eine Homilie, die Rabbula in Konstantinopel gesprochen hat, überliefert (Overbeck 239—244). Der Schluss fehlt mit den letzten Blättern der Handschrift (Overbeck pag. XVIII), so ist uns keine Unterschrift erhalten; die Überschrift aber lautet: *„Auslegung, welche Herr Rabbula, Bischof von Edessa, in der Kirche von Konstantinopel vor allem Volk gesprochen hat.“* Ist hier eine turgâmâ' überliefert, so spricht der Biograph von einer scharbâ' (198,23). Könnte die Überschrift eine spätere Zutat sein, so steht doch schon in dem erhaltenen Redestück, dass der Redner nicht die Gepflogenheit habe, seine turgâmâ' niederzuschreiben, auswendig zu lernen und dann vorzutragen (243,7—9). Doch wer wird aus dieser wahrscheinlich ganz zufälligen Verschiedenheit in der Bezeichnung Schlüsse ziehen wollen? Sonst stimmt alles ausgezeichnet. Wer würde ein Fragment erfinden? Sein Problem ist tatsächlich: „Das Streben Eurer Erörterung ist dies, ob die Jungfrau Maria die Gottesgebärerin ist oder ob sie [nur] mit dem Namen [so] genannt wird.“ (242,9 – 11). „Wir sagen,“ entscheidet der Redner, „mit lauter Stimme, dass es keine Lüge ist; es ist Maria die Gottesgebärerin, und mit Recht wird sie so verkündigt“ (242,14—16).

Dazu kommen so persönliche Züge, wie die, dass der Redner sich einen „Bauersmann und unter Bauern wohnend“ nennt (241,11), „auch reden wir syrisch“ (242,12), entschuldigt er sich und hofft von den Hörern, „von euch aber, meine Brüder, sind wir überzeugt, dass ihr verständig auf die Kraft unsres tüchtigen (schappirta' gleich griechisch *καλος* und *αγαθος*) Wortes und nicht auf den Aufbau geschliffener Worte schaut“ (243,11 13). Alles das vereint sich mit der Überlieferung, um uns in dem Bruchstück ein willkommenes Zeugnis der Beredsamkeit des Rabbula erblicken zu lassen.

VI. Unter der Überschrift: *„Brief des Herrn Rabbula, des Bischofs von Edessa, an Andreas von Schemischat“* gibt Overbeck (222 f) einen Brief wieder, welcher sich in zwei Handschriften des Britischen Museums befindet (in Nr. 14604, nach Overbeck etwa aus dem 7. Jahrhundert, und in Nr. 12156, nach Overbeck von einem edessenischen Schreiber im Jahre 562 angefertigt;

pag. XIX). Der Brief ist unzweifelhaft echt; er redet von Krankheit des Rabbula und davon, dass ihm die Winterkälte sehr zusetzt. Jetzt veranlasst ihn ein Büchlein mit zwölf Reden des gottesfürchtigen Bischofs Cyrillus zum schreiben. Es handelt sich um den „geehrten" Nestorius und um die Trennung und Einheit der zwei Personen des Sohnes. Wir kommen also in den Ideenkreis der Rede zu Konstantinopel, wie auch eine Äusserung des Anastasius zu Konstantinopel berührt wird. Ein eigentlicher Schluss und eine Unterschrift fehlen.

VII. Die oben erwähnte Handschrift Nr. 12156 enthält weiter unter der Überschrift „*Von Andreas an Herrn Rabbula*" und mit der Unterschrift „Der Brief ist zu Ende" vier Briefstücke meist dogmatischen Inhalts, aus deren Anfang zu ersehen ist, dass Rabbula, „der durchaus gottesfürchtige, heilige und ehrwürdige Bischof" (223,11 f), den Andreas mit Flüchen und dem Bann belegt hat (223,14. 16), die aber sonst für unsern Zweck nichts abtragen (Overbeck 222–224).

VIII. „*Stück eines Briefes des seligen Rabbula, der an den seligen Cyrillus geschrieben ward*" (Overbeck 225). Ebenfalls aus der schon erwähnten Handschrift des Britischen Museums Nr. 12156. Der Inhalt, von der nestorianischen Faktion handelnd, ist für uns bedeutungslos, wichtig nur die durch das Fragment bezeugte Tatsache eines Briefwechsels zwischen Rabbula und Cyrillus, welche aber wiederum im Bruchstück nicht, sondern nur in der Überschrift erwähnt wird. Eine Unterschrift fehlt.

IX. „*Brief des seligen Cyrillus an den Herrn Rabbula*" (Overbeck 226–229). Eine Unterschrift fehlt. Der Text ist einer Handschrift des Britischen Museums (Nr. 14557, Overbeck, p. XIX), etwa aus dem 7. Jahrhundert entnommen. Zur Überschrift stimmt der Eingang: „Dem Herrn, dem heiligen, unserm Bruder und dem Glied („Sohn") unsres Kultes, dem Bischof Rabbula [sendet] Cyrillus der Bischof in unserm Herrn [seinen] Gruss" (226,3 f). In den Kämpfen wider die „schändlichen Finsternisse" (226,22) der Häresien ist Rabbula „allen Orientalen Säule und Grundlage der Wahrheit" gewesen (216,24 f). Wie früher Nestorius, so ist jetzt eine „andre Wurzel", von der Anhänger „aufsprossen" (227,2 f), Theodorus, der von Cilicien aus sich die ganze Welt untertan macht. Ihr Tun ist umsonst. Schon hat sich der heilige Synodus aller Bischöfe dagegen geeinigt, auch Rabbula soll in seinem Sprengel und soweit sein Einfluss reicht, gegen die Nestorianer einschreiten. Cyrillus hat gegen die Irrlehre eine Rede (mê'm'râ' 228,24) niedergeschrieben, die auch an Rabbula gesandt werden soll. Overbeck erwähnt (pag. VIII) eine syrische Übersetzung aus

dem Griechischen von Rabbula, welche des Cyrillus „de natura humana domini nostri“ wiedergebe. Auch eine zweite Rede „über die Leiblichkeit des Sohnes Gottes“ (229,3 f) sendet der Alexandriner dem Edessener. Beide kann er, wenn er will, den „gläubigen Brüdern“ (229,2f. 7) vorlesen lassen. So liest auch Cyrillus die Briefe des Rabbula seinem Klerus vor (229,8 f), ja sogar den Bischöfen, die sich in Alexandrien um ihn versammeln (229,9 f).

X. Als *weitere Quellen* finden sich bei Overbeck noch zwei Fragmente eines Briefes an einen gewissen Gamalinus (230—238) und „supplicationes ordinis primi“ (370—378). Ich habe geglaubt, diese Stücke unbeachtet lassen zu dürfen. Somit wenden wir uns nunmehr der Darstellung zu.

§ 3. Der chronologische Lebensaufriss.

Der Stoff für den chronologischen Lebenaufriss ist dürftig. Das Schema ist das gewöhnliche der syrischen Biographie: heidnische Jugend mit christlichem Einfluss, Hingabe an die Ehren und Freuden der Welt, Bekehrung unter einem die Herrlichkeit des Christentums dartuenden Eindruck, beständige Zunahme in Askese, Frömmigkeit, Weltfremde, Segenswirkung, glorreicher Tod. Nur wenig Individuelles durchbricht und belebt die allgemeine Schablone.

Wie schon früher gesagt, ist es um die Synchronismen und überhaupt um die Zahlen schlecht bestellt. Gesagt wird nur, dass sein Vater für Julianus zu Anfang des Perserkrieges geopfert hat; damit kämen wir in das Jahr 363 (s. S. 217). Die Streitigkeiten um die Aufstellungen des Nestorius nehmen 428 ihren Anfang. Um diese Zeit hat Rabbula also noch gelebt, und so stimmen die hier behandelten Quellen damit überein, wenn man auf Grund anderer Angaben seinen Episkopat von 411 bis 435 — die 24 Jahre seines Priestertums (s. S. 217) — ansetzt.

War der Vater ein Heide, so war die Mutter eine Christin, und sowenig es dem Manne gelingt, seine Frau für seine Religion zu gewinnen, so wenig gelingt ihr das Gegenteil. Auch beim Sohne ist die Mühe der Mutter vergeblich, obwohl sich mit ihr die gleichfalls gläubige Amme und später die Gattin in diesem Bestreben vereinigen (160,24—161,4). In Qenneschrin, nahe dem etwas nördlicher gelegenen Alleppo — Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Note 1260, Burkitt 31 —, dem griechischen Chalkis und wohl hebräischen Sôbâ (? Gesenius-Buhl [13],696a), seinem Geburtsort, wächst er auf und geniesst die griechische Bildung (160,25 f) der reichen und vornehmen Jünglinge. Für seine griechische Bildung bieten uns die Quellen noch weitere Belege: in Konstantinopel predigt er griechisch (242,12),

er übersetzt aus dem Griechischen (s. S. 274), erhält von Cyrill natürlich griechische Briefe und Bücher (s. über VIII f S. 274 f) und soll als Bischof das griechische Neue Testament frisch ins Syrische übersetzt haben: „er übersetzte in der ihm eigenen Weisheit von Gott wegen der Abweichungen aufs Neue das Neue Testament aus dem Griechischen ins Syrische“ (172,17—20). Die Aussichten für seine Laufbahn waren offenbar glänzende, denn sie halten ihn ab, den Bekehrungsversuchen von Weib und Mutter nachzugeben (161,1—5).

Seine Bekehrungsstunde schlägt, als er in einem seiner Dörfer nahe der Wüste von Qenneschrin, wohin er sich durch einen „guten Zufall“ (ʿeltâ' schappîrtâ' 161,6) begibt, von den Taten hört, welche auch an den Leuten seiner Landgüter die „fremden Brüder“ (161,10 f) des Klosters des seligen Klausners Abraham verrichten. Als er mit eignen Augen die Heilung einer lang krank gewesenen Frau durch Abraham sieht, verleugnet er die „jonischen (griechischen) Götter“ (162,9 f), und „wechselt die Farbe“ (162,13; aus dem Cirkusleben genommen? von dem später einmal die Rede ist, 179 ff) zur Verwunderung seiner Mutter. Diese geht zum Stadtbischof Eusebius, welcher ihn mit Freuden in den Schriften unterrichtet und mit Akazius, dem Nachbarbischof von Aleppo, zusammenbringt.

Darauf begibt er sich zu den Märtyrern Qosma und Mena und hat dort eine Erscheinung, die ihn zum Bekenntnis des Glaubens an Jesus bringt. Zurückgekehrt, und nachdem er das Akazius erzählt hat, wird er eines Sonntags von seinen Sünden „gereinigt und weiss gemacht“ (164,14 f; Metapher für Sündenbekenntnis? oder tragen die Novizen, Katechumenen ein weisses Kleid?) und dann von den beiden Bischöfen von Qenneschrin und Aleppo ins Kloster des heiligen Marqianos zum seligen, oben erwähnten Abraham gebracht. Dann fällt die Entscheidung.

Rabbula reist nach Golgatha, zum heiligen Grab, auf den Himmelfahrtsberg und an den Jordan, wo er sich nach dem Typus Jesu (164,26) taufen lässt. „Alsbald aber, als er aus dem Wasser aufstieg, erschien das ganze Gewand, welches er nach dem Brauch der geistigen Verlobten Christi an seinem Leibe hatte, auf allen Seiten glänzend von der einzigen Farbe des Blutes Christi in dem Zeichen von Kreuzen“ (165,6—11).

Hier ist das Traditionelle der Biographie einmal mit Händen zu greifen. Das Blutgewand ist Sinnzeichen der Blutweihe. Wer bei der Taufe mit blutig erglänzendem Taufhemd emporsteigt, wird für Christus eines blutigen Todes sterben. Sein Märtyrertod ist in der Geburtsstunde seines Christentums schon vorausver-

kündigt worden. Rabbula aber hat dieses Schicksal garnicht, die Tauferscheinung ist sinnlos und dient lediglich zu seiner mehreren Ehrung.

Der neue Rabbula erweist sich als *solcher*, nachdem er in Jerusalem das erste Abendmahl genossen, sofort nach seiner Heimkehr. Damit „er sich selbst findet" (159,19), wie sein Biograph von ihm rühmt, gibt er alles hin. Seine Habe gibt er den Armen. Seine Sklaven, sowohl die auf seinen Besitzungen geborenen, wie die gekauften lässt er mit Zuspruch frei, zum Teil gehen sie in die Klöster. Seine Söhne und Töchter — dass er welche hat, wird nur hier gesagt, wo gesagt wird, dass er sich von ihnen trennt — steckt er, da sie noch jung sind, ebenfalls in die Klöster; von Mutter und Weib, welche als Christinnen natürlich von seinem jetzigen Tun sehr erbaut sind, trennt er sich. Auffällig ist für uns, dass der Vater gar nicht erwähnt wird, dem Verfasser ist das wohl ganz selbstverständlich, ist doch Rabbulas Vater ein Heide. Auch von seinem Bodenbesitz und allen Geschäften macht sich der Neubekehrte los und geht in die Wüste hinaus, um vom „Verläumder" versucht zu werden, „wie Christus" (167,6, s. S. 217 f). Er wohnt im Wüstenkloster des seligen Abraham, von wo der Anstoss zu seiner Bekehrung ausgegangen ist. Mit ihm zusammen ist eine Zeit lang der selige Eusebius, den er später zum Bischof von Tella macht.

Sein Klosterleben ist natürlich vorbildlich. An zahlreichen Exerzitien (167,16) fehlt es nicht, es herrscht Gütergemeinschaft, oft sind sie ohne Speise, der Verehrung der Leute weicht er aus und wohnt „wie Antonius" (168,19) tiefer in der Wüste, allein, in einer kleinen Höhle, mit soviel Wasser, dass an einem Tage gerade der nötige Bedarf in seinen Krug zusammenrinnt, da betet, psalmodiert und liest er die Schriften ohne Unterbruch, „sodass der Gedanken an Gott überhaupt nicht aus seiner Seele wich" (168,20 f).

An Versuchungen fehlt es nicht. Schlangen kommen, sein Wasserkrug wird umgestürzt, sodass er dem Verschmachten nahe kommt, Beduinen nahn, und er hofft schon, sein Blut für Christus verströmen zu dürfen, doch kommt er lebend davon und wird von den Klosterbrüdern heimgeholt. Dann geht er mit Eusebius in die Heidenstadt Baalbek, um das Martyrium zu erlangen. Aber sosehr sie auch die Götzen schmähen und den Zorn der Heiden herausfordern, es gelingt ihnen nicht. Sie werden zwar übel genug zugerichtet, müssen aber ohne die Märtyrerkrone wieder umkehren.

Gott hat ihn zu anderm bestimmt. „Als aber Herr Diogen, Bischof von Edessa, hinschied, da versammelten sich die Bischöfe in Antiochien, und [unter ihnen] Akazius, Bischof von Aleppo, bei dem Partiarchen Alexander, um zu erwägen, wen sie zum Bischof von Edessa machen wollten“ (170,23—26). Die Wahl fällt auf Rabbula (Burkitt 32 lässt ihn 20 Jahre Bischof von Antiochien! sein), der, anders als Ephräm (s. S. 218 f), gefügig die Wahl annimmt. Der Hieb auf andre fehlt nicht: „sie liessen ihn nicht sagen, wie viele zum Schein [tun] . . . . „ich kann die Ehre der Macht nicht tragen und aushalten“ (171,13—15).

Sein Wirken als Bischof war ein gesegnetes, eifriges und vielseitiges. Es wird eigens zu schildern sein. Sein eigenes Vorbild tat das meiste. Oft schloss er sich von allem Umgang mit den Menschen ab, und das führte dazu, dass er sich später jährlich auf 40 Tage (die Zahl ist natürlich im Streben nach dem biblischen Anklang gewählt) ins Wüstenkloster von Qenneschrin zurückzog. Bauten rühren nicht von ihm her, abgesehen von der Reparatur der halben Nordwand der Kirche seiner Stadt (189,11—14).

In dem Streit um die dogmatische Stellung des Nestorius ist er schliesslich dessen entschiedener Gegner und reist nach Konstantinopel, wo er ehrenvoll empfangen wird und gegen Nestorius predigt. Er erhält dort grosse Gaben für die Armen, und wirkt auch in den Städten, welche er auf der Hin- und Rückreise berührt, sehr viel Gutes.

Nachdem er vierundzwanzig Jahre und drei Monate Bischof gewesen ist, erkrankt er am Neumond des Monats Tammuz, er führt noch zahlreiche Spenden durch, welche er sonst jährlich im Kanunmonat zu geben pflegte, und stirbt am siebenten des Monats Ab. Das Todesjahr wird nicht angegeben. Tags darauf wird er eingesargt in einem Holzsarg, damit man ihn nicht zerreisse, um seine Partikeln als Reliquien aufzubewahren. Denn gross ist, wie jetzt bei Christen und Juden die Trauer über ihn, so schon bei seinen Lebzeiten seine allgemeine Verehrung. Selbst Lappen der Kleidung des Lebenden suchte man zu bekommen und hegte sie wie Reliquien. Nun ruht das „müde Schiff seines gesegneten Alters“ (208,6) „im Hafen des Grabs auf dem Friedhof“ (208,5).

§ 4. Das literarische Porträt.

Wenn wir versuchen, die Einzelzüge des Mannes zu sammeln und zu einem Gesamtbilde aneinanderzufügen, werden wir erst inne, wie dürftig es um sein literarisches Porträt bestellt ist. Ganz anders als bei Ephräm, von welchem uns die Biographie (bei Brockelmann, Syrische Chrestomathie 30*—50*) ganz genau

und in eigener Zusammenstellung mitteilt, was er gegessen, getrunken, wie er aussah, seine Kleidung, seinen Wuchs, seine Erscheinung, und dass er kahlköpfig und bartlos war (48*).

Über die Leiblichkeit des Rabbula wird uns nur berichtet, dass er eine Stimme hatte wie eine Posaune (179,17). Da aber an dieser Stelle eine Konformation mit Josua und dessen Eroberung Jerichos vorliegt, kann es sich auch um einen reinen Tropus handeln.

Er lebt und betrachtet sich als Mönch (ʾâbîlâʾ). Aus den vielen Bezeichnungen des Syrischen für die Leute des Ordenslebens finden sich auch in unsrer Quellen mehrere. Der gemeinsame Gegensatz ist Laien (ʾâlʾmâjâʾ), denen wohl die Söhne der Kirche am nächsten stehn, insofern sie ohne besondre Regel Christen sind. Unter einer Regel leben schon die Söhne des Bundes und die Töchter des Bundes, aber wohl noch in keinen besondern Häusern. Die Cönobiten leben im Kloster, wohl meist in der Stadt, denn vom gewöhnlichen [Cönobiten-] Kloster wird wiederholt das Wüstenkloster unterschieden. Des letztern Einwohner sind, wie zum Beispiel jener Abraham, oft Klausner, Rabbula lebt selber eine zeitlang als Einsiedler (ichidâjâʾ), und nun bleibt, abgesehen von den Graden des Klerus: Diakon, Presbyter, Periodeut, Priester, Bischof, noch der Klosterobere, der sich nur durch die Funktion, nicht durch den Grad von andern abhebt, denn er kann Diakon oder Presbyter sein (s. S. 221 Regel 20), und der „Mönch“ (ʾâbîlâ). Er ist offenbar eine strenge Art von Ordensmann, denn es entspricht ganz dem Wesen des Rabbula, strenger Ordnung sich zu unterwerfen.

Er ist ein Asket, der beständig fastet, und auch seine Speise ist Fasten, denn er isst Gemüse (das sind wegen des Folgenden wohl getrocknete Feldfrüchte) und Grünes, er enthält sich des Öls und Weins, ist seit seiner Priesterweihe nicht mehr satt geworden und „lehrte mit eigener Person die Verachtung der Speisen“ (182,20 f).

Sein Gerät ist ein Glaskrug, eine irdene Schale und ein Holzlöffel, nachts wacht er, tags liest er die Schriften und kasteit er sich, niemand von seinen Hausgenossen hält es aus, die vierundzwanzig Jahre hindurch es ihm an mönchischem Leben gleichzutun. Alle sehn als Genossen seines dürftigen Tisches fahl aus. Hinsichtlich seiner Armut kann er es mit jedem Klostermanne aufnehmen, er kleidet sich in den härenen (offenbar kurzen) Leibrock und den „keusch verhüllenden“ Mantel (184,24—27) und beim Gottesdienst im Winter in die Kutte, im Sommer in die Pänula. Seine Bettspreite und eine Decke, dazu ein winziges Kopfkissen

sind zum Nachtlager seine einzigen Bequemlichkeiten, und die gewöhnliche Betzeit genügt ihm nicht, sodass er sich Schlaf entzieht.

Dafür lesen wir dann freilich auch, dass er unter Winterkälte und Krankheiten viel zu leiden hat (s. S. 274).

Über seine geistigen Gaben herrscht Ein Lob; dass er sich als Seelsorger, Kirchenmann und Feind der Häresien tüchtig erweist, wird gleich zu zeigen sein. Hier sei nur die fortwährende Betonung des Umstandes ausdrücklich angemerkt, dass er mit aller sachlichen Schärfe viel persönliche Güte und Freundlichkeit verbunden habe. Dieser sei es, sagen die Quellen, zu verdanken, dass so viele Häretiker und Juden durch ihn zum Christenglauben gewonnen werden. Ob es die Schablone der syrischen Biographie mit sich bringt, dass, wie schon bemerkt, bei seinem Tode auch unter den Juden grosse Trauer herrscht, das wage ich nicht zu entscheiden.

§ 5. Der Kirchenregent.

Die Quellen müssten ganz trüglich berichten, wenn sich ihnen nicht entnehmen liesse, dass Rabbula mit fester Hand und klarer Erkenntnis in dem Wust des kirchlichen Lebens Ordnung zu schaffen versucht hat. Von der Begeisterung für das Ideal des Mönches, der in der Zeit der Ewigkeit lebt, getrieben, hat er drei Dinge angestrebt: die Absonderung vom Weib, die Rückkehr zur Einfachheit und die Behauptung der innern Freiheit. Für die letztere ist auch der Schreiber der Vita auf das Erfreulichste begeistert (s. S. 218).

Es muss ein ganz entartetes Christentum gewesen sein, über welches der Puritaner Rabbula wie ein donnerndes Strafgericht einherfährt.

Die Forderung der Kontinenz, einem sinnlichen Volke mit Allgemeinverbindlichkeit für alle Religionsgenossen auferlegt, wird öffentlich geachtet oder doch anerkannt, um insgeheim und halb öffentlich desto frecher und listiger umgangen zu werden, um vielleicht gar in ihr Gegenteil umzuschlagen.

Der härene Büsserrock dient ihnen zur Belustigung an der Nacktheit. Sie salben vorgeblich zu Heilzwecken mit Öl, um so mit Männern und Frauen zu verkehren, die Mutter, Schwester und Tochter ist vor dem Ordensmann nicht sicher, in die Klöster bringen sie die Frauen, sie lassen sich das Haar lang wachsen, um nicht als Brüder erkannt zu werden, die Waschung im Bad dient der Befriedigung ihrer Lust, sie, wie die Töchter des Bundes, treiben sich auf den Strassen umher, übernachten bei Laien, ziehn

vorgeblich in Klosterangelegenheiten im Lande herum, kommen mit ihrer Sippe zusammen, benützen den Tod eines Bruders oder Obern, um die Laien zu versammeln und dann mit ihnen zu verkehren, und erhitzen sich die Sinne durch Erzählungen über die Festzusammenkünfte der Welt.

Mit Macht und Weisheit erhebt demgegenüber Rabbula den Ruf: in die Klöster! in die Eingezogenheit und Abgeschlossenheit! Es ist nicht nötig, das hier weiter auszuführen, denn die Erörterung der Quellen bietet dazu von selber den Stoff, der sich in der Vita nur teils wiederholt, teils mehrt.

Auch die Gebote der Einfachheit sind schon zur Sprache gekommen. Wein-, Öl-, Fleisch- und Geflügelgenuss werden verboten, ebenso das Halten von Vieh, der Profithandel, das Aufbewahren von Kaufbriefen, das alles zeigt, was geschah, und welche Richtung das Streben Rabbulas hatte.

Immer wieder betont er, dass kein Ansehen der Person geübt werden dürfe; Bestechung soll man nicht nehmen, die Grossen ehren, ohne das Recht zu beugen. Dazu kommt, was die Vita von ihm erzählt. Niemand wagt Bestechung zu nehmen, denn er würde es „bei Strafe der Ausschliessung“ (184,19—22) ahnden, sein blosser Name hindert Übeltaten, „die räuberischen Hände der hochmütigen Leute sind durch die Fesseln seiner Rechtlichkeit gebunden“ (187,26f), „alle Waisen und Witwen in seinem Bezirk wohnen im Vertrauen auf ihn wie in einem sichern Hafen“ (188,13 f).

Und diese seine Freiheit und Unabhängigkeit wünscht er seinem Klerus mitzuteilen.

§ 6. Der Armenfreund.

Das Ideal der Zeit des Rabbula sind Almosen. Er spendet sie, immer neue Summen strömen ihm zu, nichts behält er für sich, alles gibt er hin. Die Summe, welche jährlich aus seinen Händen fliesst, wird auf 7000 Dareiken veranschlagt (190,5); er gibt sie Witwen, Waisen, Bedürftigen, Kranken, den Klöstern, Klausnern, ja vor seinem Tode sendet er Almosen „wie Paulus“ (205,26) bis hin zu den Wüstenklausnern vor den Toren von Jerusalem.

Er schafft Wandel im Stadtxenodochion, sorgt für reine, gute Betten, stellt gläubige, eifrige Diakonen an, lässt aus dem Tempel von vier Götzen ein Xenodochion für Frauen bauen, wo eine Diakonisse mit Bundestöchtern den Dienst tut, gedenkt auch der Armen ausserhalb der Stadt, sorgt für ihr leibliches und geistiges Wohl und weigert auch den Verachtesten den Friedenskuss nicht.

Kein Wunder, dass die ganze, von ihm in 18 Diakoniebezirke eingeteilte, Stadt bei seinem Hinschied Ein Trauerhaus ist.

§ 7. Der Feind der Häresien.

Seine Rede trachtet nicht wie die der Redner, „welche von ihren eigenen Hörern geringgeschätzt werden", auf Ehre (179,2 ff), sondern auf Bekehrung. So „bekehrt er [denn] Tausende von Juden, Zehntausende von Häretikern" (193,10 f). Es genügt hier, die Namen aus der Vita zu nennen: Die Arianer, deren Bethaus er zerstört, die Manichäer, gegen welche „sein Eifer unbeschreiblich ist" (193,18—25), die Macioniten, die ebenfalls er zu „gesetztem Verstande" bringt (193,26 ff); weiter die Barbojaner, welche er mitsamt ihrer scheusslichen Lehre ausrottet, die Audâjer, Zeddukâjer und Messaljaner.

Übrigens sind diese Bekämpfungen von Häresien stehendes Requisit in der syrischen Biographie.

§ 8. Der Theolog und Parteimann.

Aus andern Quellen wissen wir, dass Rabbula ursprünglich dem Standpunkt des Nestorius nicht abgeneigt war. Unsre syrischen Quellen zeigen ihn dann als Freund Cyrills von Alexandrien, welcher doch bei allem Lob für den Edessaner es offenbar noch für gut erachtet, wenn dieser sich seine Schriften und ihre Stellung aneignet.

Die Konstantinopler Rede zeigt ihn mit einer Beredsamkeit, der der frische Reiz der Unmittelbarkeit nicht abgeht, im Kampf gegen den Irrlehrer.

Eine oben (s. S. 276) übersetzte Bemerkung der Vita zeigt Rabbula als Dolmetsch des Neuen Testaments. Man wird damit die 38. Regel unsrer Quelle IV zusammenhalten, dass „eine Abschrift der getrennten Evangelien angeschafft und beim Lesen benutzt werden" solle (220,4 f). Burkitt 37 glaubt, dass es sich um die Peschitta handle, die als eine Revision durch ihn selbst oder unter seiner Leitung hergestellt ward. Das ist aber hier nicht zu untersuchen. Zu den Kanones des Rabbula äussere ich mich im nächsten Heft nochmals kurz.

Bücherschau.

L. Ragaz, **Dein Reich komme.** Gr. 8° VIII 437. Helbing u. Lichtenhahn Basel 1909. Geb. Fr. 6.50.

Wohl das begehrteste Weihnachtsbuch der Schweizer Theologen. Mit Recht. Auf der Kanzel des Basler Münsters darf die erbauliche Rede mit all

dem schweren Rüstzeug auftreten, welches zum Beweis der These: das Alte ist vergangen!, zum Aufbau einer neuen Weltanschauung und zur Formulierung der hieraus sich ergebenden Ideale und Aufgaben unerlässlich ist. Klirrt es nicht blos, erscheinen vielmehr Bilder und Ideen in vornehmem und einfachem Gewand, wird der Gegner bei Schlag und Parade in seiner ernsthaften Kraft und nicht nach einem blossen Schema gewürdigt, glüht aus allem heraus ein redliches Herz voll Begeisterung und schwerer, innerer Not um das Heil der Seelen und der Massen — dann wollen wir ein solches Buch begrüssen als Wegmarke, ob wir zu ihm wallfahren oder es mit prüfenden Gedanken durchwandern.

Es sind 40 Predigten, vom Verfasser als Fragmente aus seiner pfarramtlichen Wirksamkeit bezeichnet, aus den Jahren 1904—08. In jeder derselben wird ein Gedanke in abschliessender Weise auf das beabsichtigte Ziel losgeführt. Und es sind durchaus nicht lauter soziale Gedanken oder gar lauter sozialdemokratische Zielbewusstheiten. So arm ist weder der Theologe noch der Sozialist noch der Christ Ragaz. „Alle Sünde ist verirrter Lebensdrang" (S. 355). „Wir stossen auf Kleinlichkeit — seien wir gross! Auf Selbstsucht — heilen wir sie durch Liebe!" (S. 368). „Nicht für den Himmel sollen wir leben, sondern für Gott und die Brüder" (S. 425). Recht gewagt ist die Frage: „Jene Wiedertäufer der Reformationszeit, die damals mit ihren sozialen Ideen, ihrer Gottesreichshoffnung niedergetreten wurden, leben sie nicht in der religiösen Bewegung der Gegenwart auf?" (S. 186). Grandios klingt es und stimmt zu des Predigers schwerem Blut, wenn er fordert: „Es wird mit unsern Zuständen in Kirche, Staat und Volksleben nicht besser, bis da und dort einer steht im Namen des Allmächtigen und spricht; Ich will das Rechte tun oder sterben" (S. 221). Wir fragen: gibt es bis jetzt gar keine solchen Männer oder sind die Führer der neuen Bewegung endlich diese Gottesmänner? Ich liebe die Hyperbeln nicht; sie verstossen gegen die Geschichte und fabrizieren Götzen für das Volk in der Wüste. Wie klar und sicher heisst es statt dessen (S 257): „Das Dienen des Evangeliums ist nicht ein Lohnverhältnis, sondern eine freie Gabe der Person. Nicht die Geringen sollen den Mächtigen dienen, sondern die Mächtigen den Geringen" (258). „Wo der Geldgeist ist, fehlt es an Gott" (S. 297). „Lebenshunger und Lebensnot, das tiefe Missverständnis des Lebens, treibt die Menschen zum Tempel des Mammons. Schlecht werden sie erst allmählig in seinem Dienst" (S. 303/4). Wie weit Ragaz der Bringer der Neuen Zeit (vgl. S. 8 und die ganze Adventspredigt) oder bloss einer ihrer Diener und Verkündiger sei, wird jeder nach seiner Art beurteilen. Doch darf er erst mitreden, wenn er dies Buch studiert hat. Es tut das Herz des Mannes auf.

A. W.

Vadianische Briefsammlung VI 2, 1546—1551. Herausgegeben von Emil Arbenz und Hermann Wartmann. Band XXX der st. gallischen Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. S. 497–955. Fehr, St. Gallen 1908.

Es ist noch ein Abschlussheft mit Nachträgen und Uebersichten in Aussicht gestellt; dann ist die Publikation vollständig und es wird unsre Aufgabe sein, dieser ausserordentlichen Fundgrube allerbesten Materials über Personen und Ereignisse eine Darstellung zu widmen, welche sie allen Liebhabern pla-

stischer Wahrheit und der Reformationszeit insbesondere nahe bringen soll. Das letzte Stück (No. 1734!) berichtet das Ende Vadians nach einem für Bullinger bestimmten Brief (Conzept) Johannes Kesslers. *A. W.*

Pfr. Dr. *O. Pfister*, **Religionspädagogisches Neuland.** Eine Untersuchung über das Erlebnis- und Arbeitsprinzip im Religionsunterricht. 8° 38 S. Schulthess, Zürich 1909. 50 Rp.

Nicht entdecktes sondern ersehntes Neuland gibt das Referat in der Zürcherischen Asketischen Gesellschaft. Das Gefühl, alles Lehren und Lernen sei nichts, wenn nicht das Überzeugtsein (Erlebthaben) und Anwenden (in individuellem Erproben) dazu komme, lässt den Verfasser ein Füllhorn feiner Vorschläge über uns ausschütten. Ich praktiziere manchen davon, seitdem ich ihn meinem Vater abgelauscht habe. Aber die Gefahr der Zersplitterung verwehrt hier das Meiste. Die Mutter hat nur wenige Kinder und diese viele Jahre lang um sich und mit ihnen das Blut gemein. Der Pfarrer kann es nur in einzelnen Fällen ihr gleichtun. Aber er wird durch dies Beispiel die Mutter erziehen. Den Schablonenpfarrern und Katechismuseinpaukern muss das Büchlein einen argen Schrecken oder Zorn verursachen. *A. W.*

Messikommer, H. **Die Auferstehungssekte und ihr Goldschatz.** Ein Beitrag zur Sektiererei im zürcherischen Oberlande, mit 2 Ansichten und 4 Tafeln des Schatzes (58 Seiten, 8°). Zürich 1908. Verlag: Art. Institut Orell Füssli. Fr. 2.— (Mk. 1.60).

Knapp, doch in der Hauptsache zutreffend orientiert der Verfasser über die im Zürcher Oberland von jeher unter den grübelnden Webern vorhandene Neigung zu täuferischer und andrer Sektiererei, macht auch die oft allzu antirationale Predigtweise dafür mitverantwortlich, dass solcher Fetischdienst und solches Verehren (angeblicher) Verzückungszustände noch möglich war. Geld, Geistesschwäche, Verwechslung von (erheuchelten) Nervenzufällen mit Religion, Gefallsucht, Geiz, grenzenlose Gutmütigkeit und Suggestionsfähigkeit, das sind ein paar Stichworte aus dieser klassischen Geldmacherei eines raffinierten Weibes. Weil das Autoritätsbedürfnis religiös empfänglicher, aber intellektuell unbegabter Menschen um so leichter ausgebeutet werden kann, je unsinniger die an sie gestellten Anforderungen sind und je stärker sie in der Sphäre der unterbewussten Grundlagen der religiösen Phänomene liegen, darum hat wohl Christus den Unverstand, den Nichtgebrauch des Verstandes, als schwere Sünde neben den Mord u. s. w. gestellt (Mc 7). *A. W.*

Ferdinand Christian Baur, der Begründer der Tübinger Schule, als Theologe, Schriftsteller und Charakter. Von *G. Fraedrich.* Preisgekrönt von der Karl-Schwarz-Stiftung. Gotha 1909. Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft. Gr. 8° XIX 383 S. Preis: broschiert Mk. 8.—.

Die jüngste Theologie kennt Baur nur noch als Zerrbild. Er wird ihr als Begründer der „erledigten", übertriebenen Gegenüberstellung von Paulus und Jakobus geschildert. Von seinem Wesen und Arbeiten gibt aber das nur ein Vorurteil, keine Kenntnis. Die bisherigen Monographien über den Historiker Baur waren meist die Arbeiten von Systematikern. Sie ordneten und urteilten nach Disziplinen statt nach dem geschichtlichen Neben- und Auseinander. Zeller verwies auf die Wandlungen in Baur's Anschauungen, Denk-

und Ausdrucksweise. Frädrich geht auf diesen Weg, aber nun mit aller Gründlichkeit, Unabhängigkeit und psychologischen, literarischen und theologischen Stoffbeherrschung. Darum ist's ein ganz gefreutes Werk geworden, das sich stellenweise wie eine Geschichte der protestantischen Theologie von 1820–60 liest, jedenfalls einen ganz wertvollen Ausschnitt aus derselben darstellt. Da wird nicht zuerst bestimmt, was nun besprochen werden soll, sondern einfach gefragt: was hat Baur gedacht, erlebt, geschrieben, durchgekämpft, geändert, neu formuliert etc.? Deutlich heben sich 3 Perioden ab: Bis 1835 der durch *Religionsgeschichte* (!! Mythologie, Gnosis) über Schleiermacher hinausgeführte, selbständig sich entwickelnde Unionstheologe; bis 1850 der mit Hegelscher Termniologie das N. T. bearbeitende Kritiker; seither der in erster Linie sich an dogmatischen, dogmen- und kirchengeschichtlichen Programmfragen beteiligende, von spekulativer Einseitigkeit wieder gelöste, ausgereifte Historiker. Wenn Frädrich es ablehnt, aus seinen Darlegungen ein kaudinisches Joch zu zimmern für die aller Politik und damit allem Schein abholde Persönlichkeit Baur's, so wird der Recensent noch viel weniger bei seinem Versuch einer Schematisierung behaftet werden dürfen. Jedenfalls war Chr. Baur, ein ungewöhnlich klar und durchsichtig sich entwickelnder Gelehrter, dessen vornehme Art in den Auseinandersetzungen z. B. mit Alexander Schweizer erquickt. Möchten recht Viele viel von ihm lernen. Seine Arbeit wird wie die eines Hase und Hilgenfeld unverlierbar bleiben. *A. W.*

G. Linder, **Sulzerana Badensia.** Gr. 8° 39 S. Winter, Heidelberg 1886. 2 M.

— — **Simon Sulzer und sein Anteil an der Reformation im Lande Baden, sowie an den Unionsbestrebungen.** 8° 170 S. Daselbst 1890. Mk. 1.20.

Der Geburtstag des merkwürdigen Mannes (23. Sept. 1508) sollte bei seiner 300. Wiederkehr den Anlass abgeben, auf obige Schriften hinzuweisen. Raummangel verhinderte es. So mag jetzt nachträglich auf die Briefedition wie auf die zusammenhängende Darstellung aufmerksam gemacht werden. Denn zu dem gegenwärtig stark erneuerten Versuch, zwinglisches Denken als inferior hinter die Einflüsse aus Deutschland zu stellen, bildet Sulzer ein lehrreiches Seitenstück, und die Bearbeitung des Materials ist reich und sorgfältig, wenn auch aus guten Gründen etwas popularisiert. *A. W.*

Prof. Dr. *Schirlitz*, **Griechisch-deutsches Wörterbuch.** Neu bearbeitet von Direktor Dr. Eger in Darmstadt. 6. durchgesehene Auflage. Lex. 8° VI 458 S. Roth, Giessen, 1908. 6. Mk., geb. 7.50.

Der alte Schirlitz, das Studentenbuch und Pfarrer-Hülfsmittel, wo kein Kommentar vorhanden oder kein eingehendes Studium beabsichtigt ist, oder das Wörterbuch nur zur ersten Orientierung in grammatischen und biblisch-theologischen Fragen dienen soll. Gerade diese Selbstbeschränkung auf das Notwendigste, verbunden mit grosser Klarheit und Übersichtlichkeit der Anordnung, welche allein schon für die Sorgfalt der Redaktion ein gutes Vorurteil abgibt, wird das 58-jährige Buch immer wieder zur Geltung bringen. Als Beleg- und weiteres Studienmaterial werden Winer, Grammatik und Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch zitiert. Auf die bestehenden Streitfragen, einzelne Kommentare etc. lässt sich Eger freilich aus guten Gründen nicht ein. —

Dr. *E. Preuschen*, **Vollständiges griechisch-deutsches Wörterbuch . . .** Wir fügen diesen Konkurrenten des vorangehenden Werkes nicht blos hier an, um die undeutlich geratene Titelangabe der 1. Besprechung (3. Umschlagseite des 4. Heftes) gut zu machen, sondern um zugleich auf die bedeutend höher gestimmten Anforderungen zu verweisen, welche dieser Autor an sich und seine Benützer gestellt hat. Die 2. Lieferung (wieder 10 Bogen zu Mk. 1.80) reicht bis εἰ. Sie erfreut durch die konsequente Durchführung der angekündigten Grundsätze und bietet reiche Verweise, wo die Schwierigkeit einer Stelle zu weitern Nachforschungen reizt. Anregend wirkt der Vergleich mit den Apokryphen und den apost. Vätern; man greift wohl auch nach ihnen, wo man sich früher begnügte, den neutestamentlichen Sprachgebrauch durchgangen zu haben. Wir wiederholen: auch Preuschen will Studenten- und Pfarrer-, nicht Professoren-Buch sein. *A. W.*

Landrichter Dr. *J. Friedrich*, Priv.-Doc. für Kirchenrecht in Giessen. **Das politische Wahlrecht der Geistlichen.** 8° 30 S. Roth Giessen. 80 Pfg. Eine juristische Orientierung über die für das passive Wahlrecht in Frage kommenden Gesetze, Motive und Möglichkeiten. Sachlich und inhaltsreich. *A. W.*

Fr. Oehninger, **Unser Amt in unserer Zeit.** Mit Rücksicht auf Kutters Buch „Wir Pfarrer". Gr. 8° 49 S. Evang. Gesellschaft St. Gallen 1908. Fr. 1.35. Dass Oehningers kräftiges Priesterbewusstsein, von welchem man einst wie von Kutter den Rücktritt aus dem landeskirchlichen Amt erwartete, gegen Kutters prophetische Haltung sich auflehnt, begreift sich leicht. Doch ist es erfreulich, wie nicht formelle Standes- oder Amts-Bedenken den Ausschlag geben, sondern das alte: „Die Grösse der Sache liegt darin, dass nichts wider das Gewissen getan (oder unterlassen) wird." Grade auf diesem Boden werden wir aber auch Oehningers Forderungen, soweit sie zu weit nach seiner Auffassung des Christentums hintendieren, für uns ablehnen und hier die Verinnerlichung und praktische Arbeit an uns und dem Volk, bei Kutter den Kampfschrei gegen alles formale Rasten und Rosten hochschätzen. Wir haben ausgeprägte, bis zur offenkundigen Einseitigkeit übertreibende Charaktere in unsrer Kirche und ertragen sie! Das hebt aber ihre Pflicht zur Rücksicht auf das Ganze nicht auf. Oehninger übt diese Mässigung. *A. W.*

D. A. Hauck, **Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.** 21. Bd. Lex.-Format 928 S. Hinrichs Leipzig 1908. Mk. 10.—. Der letzte Textband. Ein Registerband wird den Schluss bilden. Jetzt haben wir Schweizer, als das Wertvollste der ganzen RE, eine knappe Würdigung Zwinglis von E. Egli auf 41 Seiten Zwar ist es nur eine Revision des früheren Artikels von R. Stähelin, gewiss auch einem der Berufensten. Aber es will uns scheinen, der Zürcher lege schon in diese blosse Ueberarbeitung einen ganz neuen lokalkoloristischen Ton: er kann nicht blos auf seine bisherige Lebensarbeit von Schritt zu Schritt verweisen, eine ganze Reihe Einzelfragen bekommt Leben und Plastik; ob die in Aussicht gestellte Neubearbeitung nicht klarer die Täuferei und die Bauernbewegung trennt? Gewiss geht sie sehr oft völlig in einander auf, namentlich so, dass die radikalsten Täufer stets die radikalsten Gegner von Zins, Zehnten und Leibeigenschaft waren. Aber

das Umgekehrte gehört durchaus nicht zur Regel: die „Ehrbarkeit“ der Bauersame, und ihr Hauptteil ausserhalb des Grüninger Amtes überhaupt, trat freudig für die, auch von Meister Ulrich (stärker als im fraglichen Artikel geschildert) vertretenen sozialen Forderungen ein, verhielt sich dagegen zur Täuferei recht ablehnend. Wenigstens im Weinland liegt dieser Tatbestand sicher vor, was S. 794,22 45 m. E. noch ohne völlige Klarheit durchgeführt wird. —

Beim Gebrauch der RE wird man sich immer vor Augen halten, dass man nicht ein Lexikon vor sich hat sondern eine lexikalisch geordnete Sammlung von (meist nach dem Autor persönlich gefärbten) Monographien. Deshalb ist auch der Verfasser, resp. seine Vorgänger in der 1. und 2. Auflage, immer aufgeführt, und übernimmt der Herausgeber sicher keine Garantie für Einförmigkeit der vertretenen Anschauungen. Das bringt aber den grossen Vorteil, dass jeder Autor sich ohne Joch und Zwang aussprechen kann und soll, dass die Manigfaltigkeit der Geister und Arbeitsgebiete um so voller zum Ausdruck gelangt, dass das Wesen protestantischer Theologie — Freiheit, uneingeschnürtes Forschen und Lehren — auf den ersten Blick uns entgegentritt. Jede Kritik richtet sich deshalb gegen den Verfasser des einzelnen Artikels und nicht gegen den Herausgeber. Letzterem hätten wir gerne eine Anzahl Desideria, uns mangelnde Titel betreffend, vorgebracht. Aber nicht selten trifft man unter ganz anderem Stichwort, besonders in der Biographie eines an der fraglichen Sache beteiligten Mannes, einen so ausgiebigen Ersatz, dass es besser erscheint, das Generalregister abzuwarten. Dann erst werden zuverlässige Urteile möglich werden. — Wer das ganze Werk (210 Mk.) nicht auf einmal erschwingen kann, und es sind wenige Pfarrhäuser dazu befähigt, der wird den angebotenen Weg der Ratenzahlungen einschlagen. Noch besser, wenn man das allmählige Erscheinen der Bände zum allmähligen Erwerb der RE benützt hat. Es lohnt sich reichlich! *A. W.*

Album mit Postkarten nach Aquarellen aus **Palästina** und dem **Sinai** (37) und Ägypten (36) aus dem Kunstverlag Andelfinger & Co., München. Vertreter: H. Schlumpf, Küsnacht b. Zürich. Preis Fr. 7.80.

Die h. Schrift in Bildern, farbige Künstlerpostkarten. 12 Bilder aus der Zeit Josephs und Moses von Rob. Leinweber. Kohler & Co., München. Vertreter: Evang. Gesellschaft in Zürich. Preis in Mappe Mk. 1.50 pro Serie.

Es sind mehr als blosse Konzessionen an die grassierende Ansichtskartenmode: die *Landschaften* auf ziemliche Distanz noch bis in die Details erkennbar und plastisch sehr wirksam (z. B. Nazareth mit Einblick in das Tal nach NO), ein vortreffliches Anschauungsmittel für den Unterricht: die *Szenen* als Farbenkompositionen stark und in ihrer erzählenden Wirkung meist hervorragend (z. B. Joseph vor Pharao und die Erkennungsszene). Jedenfalls ist der phantastischen oder heroischen Unwahrheit eines Schnorr die reale Wirklichkeit resp. Möglichkeit entgegengesetzt: So kann es gewesen sein.

A. W.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

Der Vorstand hielt seine Herbstsitzung am 23.—25. September 1908.

In dieser Sitzung wurden die Preisschriften, welche vor dem 15. Dez. 1907 eingesandt waren, beurteilt und die Entscheidung gefällt.

Folgende Preisfrage werden vom Vorstande ausgeschrieben:

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1909:

Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre.

Auf folgende Frage kann noch die Antwort eingesandt werden vor dem 15. Dezember 1909:

Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bestimmungen der sogenannten „geistlichen Güter" (geestelijke goederen) in den Niederlanden und deren Gebrauch im 17. Jahrhundert.

Alles, was nach dem angegebenen Termin einläuft wird, ohne Beurteilung bei Seite gelegt. — Näheres bei der Redaktion.

Berichtigung.

1. Als Opfer der bei uns üblichen Anonymität habe ich der mir mehrfach entgegengetretenen Ansicht, der von mir S. 196 („Partei und Parteien") als „bösartig" bezeichnete Artikel stamme von E. V., Raum gegeben. Ich hielt dafür, ohne persönliche Rücksicht auf den jedenfalls sehr angesehenen Verfasser wäre die Wiedergabe im Kirchenblatt gar nicht geschehen, zumal da jede redaktionelle Ablehnung des Tenors fehlte, und stand mit dieser Annahme durchaus nicht allein.

Wie mir — zu lebhafter Genugtuung für meine bisherige Hochschätzung des erst später und mit vollem Namen an der Diskussion sich beteiligenden Herrn E. V. — durch Herrn Pfarrer Schwarz in Basadingen mitgeteilt und von Herrn Professor E. Vischer bestätigt wird, stammt jener Artikel von völlig anderer Seite. Ich bitte, das S. 199 in Klammern beigefügte (E. V.) auszutilgen!

2. Das „Schweizerische Protestantenblatt" verweist die „Strickerzählung" in das Gebiet der Legende. Sie erschien mir einwandfrei sicher bezeugt zu sein. An ihrer Stelle wird mir ein ähnliches Vorkommnis als Tatsache neu zur Kenntnis gebracht, welches für die von mir behauptete Hass-Stimmung noch stärker beweiskräftig ist. Ich gebe auch von dieser Korrektur den Lesern der Schweizerischen theologischen Zeitschrift Kenntnis.

3. Als dritte Reklamation gelangte die Beschwerde an mich, dass ich mit der löblichen Stadt Basel zu wenig „fein säuberlich umgegangen" sei. Ein Gegenbeweis wurde nicht angetreten. Wer in den Streit auszieht, darf nicht fragen, ob er irgend jemandem wider Willen ein Sandkorn ins Auge jagen könnte.

4. Von den angekündigten Entgegnungen ist noch keine eingesandt worden. Bis Ende des Dezember nehme ich sie noch gerne an. Nach Sylvester möge Frieden sein.

A. Waldburger, Ragaz.